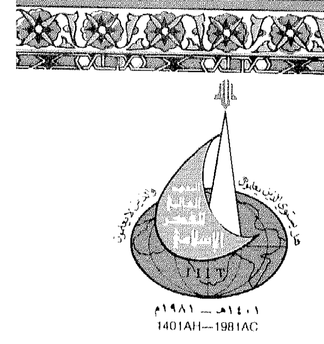
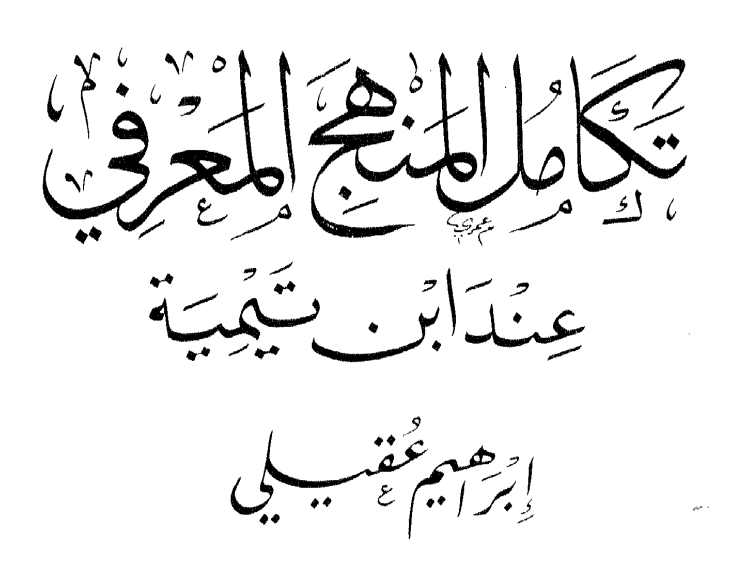


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (٨)
(إسلامية المعرفة)

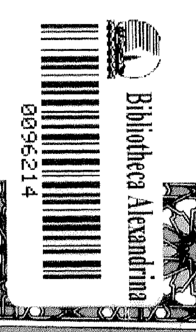


تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية

إبراهيم عقيلي

تقديم

د. طه جابر العلواني





إبراهيم عقيلي

- ولد بمنطقة أولاد غانم بالجديدة بالمغرب سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م وأتم بها تعليمه الأساس حتى نال البكالوريوس سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- أكمل دراسته الجامعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط وحصل منها على الإجازة في الدراسات الإسلامية سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

- تخصص في دراسة الفكر والحضارة ونال دبلوم الدراسات العليا من نفس الكلية سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

- يعمل الآن أستاذًا مساعدًا للفكر الإسلامي بكلية الآداب ، بجامعة أبي شعيب الدوكالي بالجديدة.

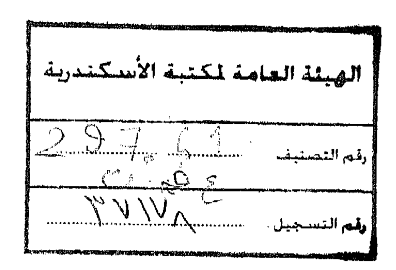
- يهتم بقضايا العقيدة والمستقبل الحضاري والدراسات التأصيلية في الفكر الإسلامي الحديث من خلال الرؤية الإسلامية.

- يعتبر هذا البحث كتابه الأول المطبوع وقد تقدم به أساسًا لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس.

تكامل المنهج المعرفي
عند ابن تيمية

الطبعة الأولى
(١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن
آراء واجتهادات مؤلفيها



تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية

إبراهيم عقيلي

تقديم

د. طه جابر العلواني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م

سلسلة الرسائل الجامعية (٨)
(إسلامية المعرفة)

Library of Congress Cataloging-in-Publications Data

Aoukaili Brahim, 1958/(1377)—
Takāmul al manhaj al ma'rifī 'inda Ibn Taymīyah/Ibrahim 'Uqaili
p. 432 cm. 22 1/2 x 15 - (*Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah*: 8)
Includes bibliographical references and index.
Romanized record
ISBN 1-56564-046-2 (HC) ISBN 1-56564-047-0 (Ppk.)
1. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm, 1263-1328. I. Title.
II. Series: *Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah* (Herndon, Va.): 8

BP80.I29A74 1992 (Orien Arab) 92-20082
297'.20414-dc20 CIP
NE

المحتويات

الباب الثالث

الاحتجاج بالنقل في إطار منهج ابن تيمية

الباب الرابع
منهج ابن تيمية في الاحتكام إلى العقل

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الكتاب

إسلامية المعرفة وشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني

الحمد لله نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ونصلي ونسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن حمل دعوته، واستن بسنّته، واهتدى بهديه إلى يوم لقاه.

الرجل والمنهج

الذين يكتبون في الرجال وسيرهم الذاتيّة يسألون أول ما يسألون عن نشأة ذلك الإنسان، وتربيته، ومحيطه العائليّ، ثم بيئته ومجتمعه الأوسع، والمراحل المختلفة لأطوار نشأته وحياته. ولقد ألِف كُتّاب التراجم والطبقات المسلمون أن يُضيفوا إلى ذلك الكلام عن مشيخة المترجم ومرباه وآثاره ومصادر معرفته وتكوينه، والمصادر التي استمدت من آثاره أو استفادت بها وغير ذلك من شؤون وشجون.

وشيخ الإسلام أحمد تقي الدين أبو العباس بن تيمية، ــ المولود سنة (٦٦١هـ/١٢٦٣م) والمتوفى سنة (٧٢٨هـ/١٣٢٨م) ــ قد استوفى المترجمون له والكاتبون في سيرته ذلك كله وظن الكثيرون أنه لم يعد في حياة شيخ الإسلام وآثاره ما يتسع للبحث أو يحتاج إلى الدراسة: فقد كتب الباحثون في سيرته ومناقبه وصفته وأسرته ومشيخته ومرباه وجهاده العلميّ والسياسيّ وفكره وعلومه، ومعاركه، وخصومه ومواقفهم منه وعفوه وحلمه، وورعه وتقواه وتواضعه، وتلاميذه ومؤلّفاته، وعزوبته وأسباب إعراضه عن الزواج وغير ذلك من خاصّة شأنه وعامته، كتب

في ذلك مسلمون وغير مسلمين(١): فقد كان الرجل موسوعيًا يمثل ظاهرةً أو مدرسةً هو ضميرها والمعبّر عن اتجاهها. ولهذه المدرسة نموذجها ونظامها المعرفيّ وتصوُّرها ومنهجها ورؤيتها في المعرفة والعقيدة والقراءات والدلالات والتجديد والاجتهاد والتصوّف والتسلُّف والسياسة والحكم والمال والاقتصاد والجهاد والإصلاح والتغيير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من شؤون الدنيا والآخرة.

لقد نشأت هذه المدرسة أو الظاهرة والأمة المسلمة في حالة تراجعٍ وتمزُّق، بل في حالة تردٍ وتدهورٍ على مستوى الدول والنظم والحاكمين، وعلى مستوى الفكر والتصور والاعتقاد والعلاقات والسلوك ومؤسسات الوقف والمدارس والقضاء والحسبة ونحوها. كانت الأمة كأنها قد تحولت إلى قطع متجاورات من الأرض ومن الكتل البشرية تقام على كل من تلك القطع دولة أو إمارة تسيطر عليها أسرة من الأسر الحرة، أو ثلة من المماليك والعبيد، وكل تلك القطع أو المزق المسماة بالدول أو الإمارات أو سواها كانت مثخنةً بجراح معارك الصليبيِّين واعتداءاتهم، مذعورةً من غزوات التتار وحروبهم.

الأزمة الفكرية

لقد كانت «الأزمة الفكرية» قد بلغت أوجها في عصر شيخ الإسلام ابن تيميّة، واستفحل أمرها وامتدت امتدادًا سرطانيًّا جعلها تبسط ظلها البغيض على جوانب التصور والاعتقاد، والمنهج والمصادر والعلاقات والمعاملات والسياسة والاقتصاد ونواحي العمران المختلفة، ومنها السلوك والأخلاق وأساليب التديُّن؛ ولقد تغيّر فهم

---

(١) قد كُتب في مناقبه ــ رحمه الله ــ الكثير من الكتب، منها المطبوع ومنها المخطوط. ومن هذه الكتب «**جلاء العينين**»، و «**المناقب العليّة**»، و «**شيخ الإسلام ابن تيمية**» لأبي الحسن الندوي، و «**ابن تيمية**» لمحمد أبو زهرة، و «**ابن تيمية**» لهنري لاكوست. وغيرهم كما قدمت ترجمات وافية في الكثير من الدراسات الجامعية التي أعدت لتناول تراثه المتنوع في التفسير والأصول والفقه والكلام والبلاغة وسواها.
وفي سنة (١٣٨٠/١٩٦١م) أقيم في دمشق أسبوع للفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية قدمت فيه عشرة بحوث تناولت جوانب مختلفة من حياة ابن تيميّة.

الناس للدين ذاته تغيُّرًا شمل أهم جوانبه البنائيّة والوظيفيّة، وشل فاعليّته، بل لقد أدت البدع والانحرافات إلى ظهور كثير من السلبيّات والممارسات المنحرفة والتصرّفات الشاذّة التي ألبست لبوس التديّن.

لقد كان من أهم عواصم الفكر الإسلاميّ من الانحراف — في الصدر الأول — أنه فكر قام على قواعد عقيدة ربانيّة موحاة من الله — تعالى — بكل أركانها وعناصرها ومقوّماتها وخصائصها؛ وذلك المصدر الربانيّ المعصوم هو المصدر الوحيد لتلك العقيدة السليمة، وهو الذي ميّز هذه العقيدة وما انبثق عنها من تصوراتٍ وأفكارٍ عن تلك التصورات البشرية الفلسفية التي يُنْشِئُها الفكر البشريّ حول الحقيقة الإلْهيّة او الحقيقة الكونيّة أو الحقيقة الإنسانيّة(٢)، والعلاقات والارتباطات القائمة بين هذه الحقائق. كما أن الوحي وانبثاق العقيدة عنه، واستنادها إلى مصدريته — وحده — هو الذي ميَّز هذه العقيدة السليمة عن المعتقدات الوثنية التي تنشئها المشاعر والأخيلة والأوهام والتصورات البشريّة المختلفة، ومنحها خصائص لم تتوافر في عقيدةٍ غيرها، منها الإحاطة والشمول والتوازن، والقدرة على الإجابة على الأسئلة الكليّة، وتقديم التفسيرات، وتحديد العلاقات بين الله — تعالى — والكون والإنسان(٣).

لقد كانت العقيدة الإسلامية(٤) تمثِّل التصور الاعتقادي الربانيّ الوحيد السليم الباقي الذي يَطْمَئِنُّ القلب إلى أنه مستقًى من الوحي لا من شيءٍ آخر: فعقائد أهل الكتاب قد تعرَّضت لاعتمادها على مصادر أخرى غير الوحي لكثير من الانحرافات والاضطرابات التي غيَّرت طبيعتها الربانيّة، والمعتقدات البشريَّة الأخرى التي لم تعتمد الوحي مصدرًا لها، قد نشأ بعضها عن تصوراتٍ فلسفيةٍ مصدرها الوحيد الفكر البشريُّ بكل ما يتَّسم به من محدودية وقصور. وهي تصورات لم تتجاوز محاولات بشريةً قاصرةً عن تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به. والبعض الآخر نجم عن تخيلاتٍ

---

(٢) ينظر في هذا «**خصائص التصوّر الإسلاميّ**» لسيد قطب، طبع عدة طبعات منها طبعة الاتحاد الإسلامي العالمي للجمعيات الطلابية.

(٣) الخصائص مصدر سابق.

(٤) شاع استعمال مصطلح «العقيدة» للتعبير عن «الإيمان» في العصر العباسيّ كما ذهب إليه الأستاذ محمد المبارك — رحمه الله — في كتابه «**الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربيّة**»، بيروت: ط دار الفكر، (١٣٨٧هـ — ١٩٦٨م) ص. ٧٥.

وأوهامٍ بشرية جامدة. وحين بدأ تعامل العقل المسلم مع الفلسفة في هذا المجال الذي ما كان له أن يتجاوز فيه جانب الوحي لا في كليَّاته ولا في جزئيَّاته انفتحت عليه أبواب من الشرور والانحرافات والخلط بين قضايا الغيب والشهادة بشكل لا تزال آثاره الضارة ظاهرة واضحة في الواقع الإسلامي وفي العقل المسلم والفكر والثقافة الإسلاميّة إلى يومنا هذا(٥).

الأزمة الثقافية

أما «الأزمة الثقافية» فقد كانت تسير بتوازٍ تامٍّ مع «الأزمة الفكريَّة» في هدم مقوِّمات الأمَّة وقدراتها وفاعليَّتها. فـ «الفلسفة» قد امتدت وطغت وأصبحت مصدرًا لبناء كثير من التصوُّرات في العقل المسلم؛ بل صارت مصدرًا لبناء بعض المعتقدات في القلب والوجدان المسلم بدلا من آيات الكتاب والمتواتر من سنة رسول الله ﷺ التي كانت تُمثِّل المصادر الوحيدة لعقيدة المسلم، وربما أُخْضِعَتْ آيات العقائد للتأويلات القريبة أو البعيدة لتستجيب لمقتضيات الفلسفة، وما صار يُعرف «بعلم الكلام» قد قام على الفلسفة وبنى عليها. فعلم الكلام إن لم يكن مرادفًا للفلسفة وقائمًا عليها فهو شقيق الفلسفة وربيبها. لقد دخل الناس في بعض قضايا الكلام بادي الرأي للدفاع عن أركان العقائد الإسلامية تجاه الطاعنين بها والرافضين لها من أهل الكتاب والمشركين ليُثْبِتوا لهم أن هذه العقيدة الإسلامية لو لم يأت بها النقل، لكانت من مستلزمات العقول. وقد سوَّغ المشتغلون بهذا الفن في بادئ الأمر ترويجهم لأدلة العقول واعتمادهم عليها في هذا المجال، وممارستهم الشائعة ــ بعد ذلك ــ لتأويل المنقول إذا تردَّدت العقول بقبوله ــ كما هو ــ بأنَّهم إنَّما يُوَجِّهون خطابهم لقومٍ غير مؤمنين بكتاب الله ولا برسول الله ولا يقولون بحجيّة سنته ﷺ فلا يمكن مجادلتهم أو الاحتجاج عليهم إلا بما يقبلونه ويعترفون بحجيّته ألا وهي «دلائل العقول»

---

(٥) كتب كثير من المفكرين عن الآثار السلبية لترجمات التراث اليوناني القديم إلى العربية ومنها: ممارسة نوع من التفكير الفلسفي في مجالات العقيدة التي حسمها القرآن وقال فيها الكلمة الأخيرة، ومن أشهر هذه الدراسات قديمًا كتاب الإمام الغزالي المعروف «**تهافت الفلاسفة**» وعقد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان فصلا كاملا لبيان تلك الآثار السلبيَّة على العقل المسلم في كتابه «**أزمة العقل المسلم**»، هيرندن: ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩١م).

حتى إذا أسلمت عقولهم، ولانت عرائكهم ثم أخبتت قلوبهم جاء دور الدلائل النقليَّة من الكتاب الكريم والسنَّة النبويَّة. وفي هذه الحدود يعتبر الاهتمام بعلم الكلام أمرًا مقبولاً. لكن بعد أن طال عليهم الأمد في هذه الممارسات العقليَّة والفلسفيَّة والمنطقية سرعان ما انتقل هذا الفن إلى الدائرة الإسلاميَّة ذاتها ليصبح وسيلة رؤوس الفرق الإسلامية في صراعها الواحدة مع الأخرى في إثبات مقولاتها والرد على الغير بدلائل العقول فقط مع تجاهل الدليل النقلي أو تضعيفه كما سيتضح بعد ذلك.

منهجية القراءة

وقد تبدو خطورة هذا الأمر ـــ أمر الصراع الكلامي ـــ بجلاء أكبر حين نلاحظ أن هذه الأمة إنَّما هي أمة القراءة؛ فبالقراءة بدأ تكوينها وبناؤها وإنشاء تصوراتها ومعتقداتها، وإقامة سائر نظمها وعلاقاتها وقواعد بنائها العقلي والنفسي؛ كل ذلك بدأ بأمرٍ بالقراءة ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ [العلق: ١]، بل لقد تميزت هذه الأمة بأنها أمة «الجمع بين القراءتين» فأي انحراف عن منهجية «الجمع بين القراءتين»[٦] سواء بإهمال القراءتين والانصراف إلى منهجية أخرى أو بالاقتصار على إحداهما سيؤدي إلى هلاك محقق وكارثة مؤكدة.

---

(٦) منهجيّة «الجمع بين القراءتين» تعني: قراءة الوحي وقراءة الوجود معًا وفهم الإنسان القارئ كلا منهما بالآخر باعتبار القرآن العظيم معادلاً موضوعيًا للوجود الكونيّ يحمل ضمن وحدته الكليَّة منهجيَّة متكاملة يمكن فهمها واكتشافها في إطار التنظير لتلك الوحدة الكليّة. كما أنَّ الكون يحمل ضمن وحدته الكليَّة قوانينه وسننه. والإنسان ـــ وإن كان جزءًا من الكون ـــ لكنَّه عند النظر يُعد أنموذجًا مصغّرًا للوجود الكوني ومستخلفًا فيه. هذه النظرة أو المنهجية ذكر معالمها بإيجاز الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) في كتابه «**العقل وفهم القرآن**» بيروت: ط. دار الفكر، (١٣٩١هـ ـــ ١٩٧١م) تقديم وتحقيق حسين القوتلي، لكن إشارات الكتاب كانت مرتبطة بالسقف المعرفي الذي كان سائدًا وبالحالة الفكريَّة العامَّة، ثم توسع الإمام فخر الدين الرازي في هذا المجال وبنى تفسيره الكبير «**مفاتيح الغيب**» على هُدًى من هذه «المنهجيّة» في الحدود التي رآها فيها في عصره. كما وردت بعض إشارات لها في «**الفتوحات المكيّة**» (لابن عربي)، ومعظم من تأثروا بفخر الدين الرازي نحوا نحوه في هذا المجال كما وردت إشارات متفرقة لما يقرب من هذا لدى كثير من المفسرين. ومن أبرز من أعادوا بناء هذه «المنهجيّة» من المعاصرين وبلورتها في إطار السقف المعرفيّ الراهن الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، حيث شرحها وأوضحها وبنى عليها كثيرًا من الأفكار الهامة في كتابه: «**العالميَّة الإسلاميّة الثانية**»، ودراستيه المعدتان للنشر «**منهجيَّة القرآن المعرفيَّة**»، و «**الأزمة الفكريَّة في الواقع العربي الراهن**». وقد أعددت في إطار سلسلة الدروس الحسنية

وحين ينبت التصور الإسلامي ـــ والعقيدة الإسلامية بالذات ـــ عن القراءة ليقوم التصوُّر الإسلاميُّ، وتبنى العقيدة على منطق آخر غير منطق «الجمع بين القراءتين» تكون النتيجة تيهًا وانحرافًا عن منهج الهداية وخروجًا عن الصراط السوي وتفقد العقيدة قدرتها وفاعليّتها ودافعيّتها الحضارية وآثارها الإيجابيّة على سائر جوانب الفكر والنشاط الإنسانيّ، بل قد تتحول إلى مؤثر سلبيّ في حياة الإنسان في مستوياتها المختلفة.

العقيدة ومصادرها

لقد نزل القرآن العظيم بأركان الإيمان وقواعد العقائد وفي العالم ركام هائل من المعتقدات المنحرفة والتصورات الضالَّة، والفلسفات والأساطير والخرافات المنتشرة التي شلَّت فاعلية الإنسان، وأفسدت حياته الدنيا والأخرى، وجعلته عاجزًا يرغب ويرهب ويعبد ويتبتَّل لعناصر من الكون المسخر له، المستخلف فيه: فأعادت عقيدة التوحيد بسموها وبساطتها للإنسان آدميته وإنسانيته وموقعه في هذا الوجود فانطلق تلك الانطلاقات الهائلة يبنى ويُعمِّر ويُخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الظلم والجور إلى العدل، ومن عبادة المسخَّرات والعباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. ولكن ما عُرِف ـــ بعد ذلك ـــ بـ «علم الكلام» تجاوز في جهوده لبناء «العقيدة» أساليب ومناهج القرآن العظيم الذي هو المصدر الوحيد لها، وبدأ يعيد تقديم قضايا العقيدة وأركانها في قوالب فلسفيةٍ ولاهوتيةٍ وذهنيةٍ باردةٍ جامدة. ولم يقتصر الأمر لدى بعض الكلاميين على استعارة مصطلحات الفلسفة اليونانية في الدراسات الكلاميّة «كالجوهر والعرض والجسم والجوهر الفرد والواجب العقلي والجائز العقلي والمستحيل العقلي والهيولي والعلة والطبيعة وغير ذلك» بل جاوزوا ذلك إلى اقتباس تلك الحوارات التائهة الضالة، والمعاني الزائفة حول الخالق والعالم

الرمضانيَّة في المغرب ١٩٩٣م دراسة وجيزة لهذه «المنهجيّة» حاولت القاء مزيد من الضوء عليها؛ وهي لا تزال في حاجة إلى دراسة وتعميق وتوسع من علماء ذوي تخصصات مختلفة لتفهم وتشيع وتتداول ويكون لها أثرها في مجالات فهم القرآن وبناء علومه المعاصرة. وعلى هذه القاعدة المتينة تقوم عمليَّة «إسلاميَّة المعرفة» وبناء نظريّة المنظور الحضاري الإسلامي في مستواهما الراهن والله أعلم.

والإنسان والنبوة والغيب وغيرها مما حسم القرآن العظيم القول فيه(٧).

بل لقد غلا بعضهم وجاوز الحد حين حاول إضعاف الدليل السمعيّ مطلقًا: كتابًا كان أو سنةً في قضايا العقيدة، وترجيح الدليل العقلي عليه؛ كما فعل الفخر الرازي ــ عفا الله عنه ــ حين قال: «إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين أو القطع» فعقد لمناقشة ذلك في «المحصول من علم أصول الفقه» «المسألة الثالثة: في أن الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع به أم لا، وقرر ــ يغفر الله له ــ أن الأدلة اللفظيّة مبنيّة على مقدّمات ظنيّة والمبني على المقدّمات الظنيّة ظني: فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن»(٨). وكرّر الدعوى نفسها في كتابه الكلامي الشهير «نهاية العقول في دراية الأصول» فقال: «إن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية (أي العقيدية) لا يمكن بحال؛ لأن الاستدلال بها موقوف على مقدّمات ظنية، وعلى دفع المعارِض العقلي»(٩).

وقد سبق أقوال فخر الدين الرازي هذه أقوال مماثلة في التقليل من شأن «الدليل السمعي» أو «النقلي» وترجيح آراء الأئمة عليه ومنها ما قرره أبو الحسن عبيد الله الكرخي الحنفي (ت ٣٤٠هـ) الذي قال في أصوله: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»(١٠).

وأردف بذكر أصل آخر فقال: «الأصل أن كلَّ خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يُحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله، ثم يصار إلى دليل آخر،

(٧) سائر القضايا الاعتقاديَّة ــ التي أمرنا باعتقادها ــ من رحمة الله بعباده أن القرآن العظيم قد حسم أمرها، فما من شيء يجب على المسلم اعتقاده بحيث يكفر إذا أنكره إلا وقد ورد في القرآن العظيم، سواء أكان من عناصر التوحيد بأنواعه الثلاثة: توحيد الألوهيَّة أو الربوبيَّة، أو الصفات، أو فيما يتعلق بالنبوات والأنبياء أو الكتب السماوية السابقة أو عالم الغيب واليوم الآخر والقضاء والقدر، وما لم يرد به القرآن حتى عند أولئك الذين يقبلون في إثبات العقائد حديث الآحاد، فإنهم لا يكفرون من أنكر شيئًا لم يرد دليل الاعتقاد به إلا بخبر الآحاد وحده.

(٨) ينظر **المحصول في علم أصول الفقه** (٥٤٧/١)، للإمام فخر الدين الرازي بتحقيقنا الرياض: ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

(٩) المرجع السابق.

(١٠) راجع **أصول الكرخي** المطبوع مع كتاب **تأسيس النظر** لأبي زيد الدبوسي، طبعة القاهرة: ص. ٨٤ــ٨٥.

أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك حسب قيام الدليل»[11].

وهكذا صار «الدليل السمعي» كتابًا كان أو سنةً من المصادر والأدلة الثانوية حتى في مجال العقيدة، وأن الأخذ به يتوقف على انتفاء «المعارض العقلي»!!

ولقد قابل هذا التطرف في اعتماد العقل ودلائله وتقديمه على الدليل السمعي حتى في مجال العقيدة تطرف جعل البعض يتقبَّل أن يضاف إلى أركان العقيدة ومقوماتها وعناصرها أو تفسيرات تلك العناصر والمقومات كلُّ ما ورد به نقل سواء أكان خبرُ واحدٍ أو جمع، وسواء أكان صحيحًا أو حسنًا، مما أثقل عناصر الاعتقاد بجملةٍ غير قليلةٍ من معتقدات «أهل الكتاب» وبعضُ ما قد يتعارض مع صريح القرآن الكريم من تشبيهٍ وتجسيمٍ وتعطيلٍ ونحوه.

فإذا جاوزنا هذا وجدنا على الجانب الآخر بعض غلاة المتصوفة يتحدثون في قضايا العقائد من منطلقات «وحدة الوجود»[12] التي هي من مخلفات العقائد

---

(١١) المرجع السابق.

(١٢) اشتهر بالقول بوحدة الوجود بعض كبار المتصوفة مثل ابن عربي في «**الفتوحات**» و «**الفصوص**» وابن الفارض في تائيته والحلاج في شطحاته وسواهم. و «وحدة الوجود» مذهب لم يَرِدْ به شيء من آيات الكتاب الكريم، لا دلالة ولا إشارة ولم تَرِدْ به السنَّة النبويَّة المطهّرة. ولم يَرِدْ في مذاهب أو مقولات أحد من سلف الأمة وأئمَّتها. وبعض الذين ذهبوا هذا المذهب أو روّجوا له من متصوفة المسلمين كالذين أشرنا إليهم إنّما أخذوه عن بعض قدماء براهمة الهنود من الحلوليّين والاتحاديّين الذين عجزت عقولهم وقلوبهم عن قبول التوحيد المجرد الخالص «توحيد الألوهيّة» فزعم بعضهم: أنّ الإله وخلقه شيء واحد. كما أنّه مذهب منقول عن فلاسفة اليونان الرواقيّين خاصّة. ونقل عن ابن عربي القول به، واستدل على ذلك بقوله: «.. إذا بلغ العبد حالة الفناء فهو بحبيبه متحد». وأنشد:

روحه روحي وروحي روحه إن يشأ شئت وإن شئت يشأ

«**الفتوحات المكية** ٣٧٣/٤، وانظر أيضًا ٥٣٥/٣». وكذلك قوله المشهور:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

«**نشأة الفكر الفلسفي** للنشار ٣١/٣».

وقد قام كثير من علماء المسلمين بالرد على هذا المذهب الفاسد. وقد ذكر صاحب «**كشف الظنون**» جملة كبيرة من المؤلفات التي كتبت في بيان فساد هذاالمذهب والكشف عن آثاره الضارة =

الشركية الوثنية وبقايا النظرة المضطربة المختلة الحلولية والاتحادية إلى الإنسان، والرؤية المضطربة للوجود، والرأي المختل في الحياة والفعل الإنساني وسواه، وأنّى لعقيدةٍ تُبتلى بكل هذه الإصابات وتضطرب كل هذا الإضطراب أن تُنتج أفكارًا سليمةً، أو تزوِّد الإنسان برؤية صحيحة أو تصور سليم أو تدفعه إلى ممارسة فعل حضاري؟!

الانقسام حول علم الكلام

لقد كانت المكتبة الإسلامية في عهد شيخ الإسلام ابن تيمية زاخرةً بالعديد من الكتب والدراسات والمتون والشروح والتعليقات والحواشي والذيول التي تشرح العقائد الإسلامية بهذه الطريقة الكلامية وتتناول كل ما تعتبره عقيدةً بهذا الشكل.

وكان الناس منقسمين حول هذه الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية إلى فرق وتيارات يمكن أن ينتظمها فريقان أساسيان:

الأول: الفريق الذي هاجم هذا العلم ونفَّر عنه واعتبره واحدًا من العلوم الضارة التي لا تُوَصل إلى إيمان، ولا تُنقِذ من كفر، بل هو فنٌّ قائمٌ على الجدل العقيم، والأساليب الفلسفية، والطرق المنطقية المستوردة المجلوبة من علوم الأوائل، وكلها علوم أو فنون لا تنتمي إلى الملة الإسلامية، بل هي دخيلة عليها قادمة من خارجها، وعلى هذا فقد قرّر هؤلاء أنه يجب على المسلم تجنُّب دراسة «علم الكلام» أو العناية به إلاّ على سبيل الاطّلاع للردِّ على أهله والمروِّجين له؛ وإلى هذا الفريق يمكن أن ينسب شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته، مع قليل من التسامح.

الفريق الثاني: فريق تبنّى هذا العلم وأسهم فيه واعتبره أشرف العلوم، وأن تعليمه وتعلُّمه واجب لحراسة العقائد الإسلامية والدفاع عنها، ويمكن الاطلاع على حجج هذا الفريق في كثير من كتب الفخر الرازي وخاصة في مقدمة كتابه «نهاية العقول». وقد أفاض الحديث في ذلك ــ أيضًا ــ في التفسير الكبير عندما فسر

= من الأقدمين والمحدثين. ومن بين المحدثين الذين ردُّوا على هذا المذهب وكتبوا في مخاطره الشيخ أحمد السرهندي، وشاه وليّ الله الدهلوي ثم الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وسواهم.
وقد تبنّى بعض متأخري فلاسفة الغرب هذا المذهب وروجوا له بصورة أو بأخرى، ومنهم اسبينوزا، وهيغل، ودلباخ، وديدوار وغيرهم فراجع **المعجم الفلسفي** «٥٦٩ــ٥٧٠»، و**موسوعة الفلسفة** لعبد الرحمن البدوي «٦٢٤/٢ــ٦٢٥».

قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١] فبيَّن أن علم الكلام أشرف العلوم، وأن تعلُّمه واجب وردَّ على القائلين بأنه علم مبتدع وليس من علوم الملة، أوأنه ممَّا يجب الإعراض عن تعلُّمه(١٣).

العقيدة كقاعدةٍ فكريّة

إن «المنظومة العقيدية» التي بناها القرآن العظيم لَبِنةً لبنةً واهتم بسائر عناصرها، وجعل «التوحيد» أساسها وقاعدتها ومنطلقها إنما أولاها كل ذلك الاهتمام لتكونَ هذه العقيدة بصفائها ونقائها وتوحيدها وتجريدها، والمسلَّمات التي تنبثق عنها وقدرتها الأكيدة على حلِّ «العقد الفلسفية الكبرى» والإجابة عما بدأ يعرف «بالأسئلة النهائية»(١٤) إنما كان ذلك لتكون العقيدة هي القاعدة الفكرية التي تنطلق منها وترجع إليها وتنضبط بها كل أفكار ومفاهيم وأحكام وقيم وموازين الإنسان المسلم، فتتكون بذلك عقلية المسلم وسائر مكوناتها من معارف وعلوم وفنون و ثقافة وحضارة، فلابد أن تظهر وتنعكس آثار هذه العقيدة على الآداب والفنون والذوقيات والوجدانيات التي تؤثر في «النفسيّة الإنسانيَّة». فالعقيدة ـــ في التصور الإسلامي ـــ هي المعيار التقويمي لكل مقوّمات «الشخصية المسلمة» العقلية منها والنفسية وانعكاسها على المعمار والفن والأدب لا ينبغي أن يقل عن انعكاسها على العبادة ومحاريبها، فهي ـــ إذن ـــ الأساس الذي لابد منه، ولابد من سلامته كلاً وجزءًا، جملةً وتفصيلاً، لسلامة البناء العقلي والنفسي للإنسان المسلم وللأمة المسلمة. فالعقيدة هي التي تقدّم للإنسان النظرة الكلية الشاملة للكون والإنسان والحياة، وعلاقة كل منها بالله ـــ جل شأنه ـــ خالق الكون والإنسان والحياة، وعلاقة الكون والحياة بالإنسان، ودور الإنسان في هذه الحياة وما بعد هذه الحياة، فتنحل العقد الكبرى، ويجاب على الأسئلة النهائية، وتُقدم للإنسان مجموعة من المسلّمات تصلح أن تكون

---

(١٣) راجع **المطالب العالية** ١١٣/٩ وما بعدها، بيروت: طبعة دار الكتاب العربي، (١٩٨٧م).

(١٤) تطلق الأسئلة النهائية أو الكلية على تلك التساؤلات التي تثار حول الإنسان والكون والحياة، وحقيقة كل منها، وما يتصل بها والتي تتشكل النماذج المعرفيّة للثقافات المختلفة على ضوء من الإجابة على تلك الأسئلة، أما بالنسبة للمسلمين فإن عناصر الإيمان تتضمن الإجابات الكليّة عن هذه الأسئلة.

الأرضية المطلوبة لبناء مناهج للتعليل والتحليل والقياس والكشف والنقد المعرفي وسائر ما يحتاجه البناء المعرفي الكامل. ولا يقف دور العقيدة عند هذا، بل إنها تربط بين المعارف والقيم والمفاهيم بأحكم رباط، وتُكوِّن المناخ الفكري والعقلي والنفسي الكفيل بضبط قواعد التوليد المعرفي بضوابط التوحيد: توحيد الله ــ تعالى ــ في ألوهيَّته وربوبيَّته وصفاته، ثم تفتح أمام القدرات الإنسانية الموجهة سائر مجالات الكشف والبحث العلمي في تفاصيل صورة الكون وكشف آفاقه، وما يضمه من عناصر، وإدراك معنى الحياة وأسرارها، والإنسان ومكوناته العقلية والنفسية والجسمية. فالعقيدة الإسلامية تحفظ للإنسان طاقاته العقلية والكشفية أن تبدَّد وتضيع في المتاهات الفلسفية والكلاميّة حول قضايا الغيب. وتفتح الطريق واسعا للكشف عن كل ما يشتمل عليه عالم الشهادة الذي هو ميدان الاستخلاف والتسخير الإلهيين؛ استخلاف للإنسان وتسخير للكون وما فيه له.

كذلك تضع العقيدة بنقائها وصفائها بين عيني الإنسان أهدافًا عليا، وغايات ساميةً تحمي مسيرته من العبث والإحساس بالعدم والضياع والتواكل والكسل وتعينه على ممارسة دوره العمراني الحضاري في الحياة بأفضل شكل يطيقه وترسي دعائم بناء الجماعة، وتشكل لها أهدافها المحورية.

لقد مثَّلت «العقيدة الإسلامية» الأساس الراسخ القويم للبناء الثقافي الإسلامي ــ كله ــ في الصدر الأول وعليها قام النظام الاجتماعي الحضاري، وانعكست على سائر المعارف والاجتهادات والممارسات العقلية للعقل المسلم في الصدر الأول، كما انعكست على النظام السلوكي والأخلاقي ونظم المعاملات والعلاقات، ومن العسير فهم أو تفسير أو تحليل أو تعليل أيّ شيء من ذلك دون ملاحظة انعكاس العقيدة عليه. ومن هنا يمكن أن يفهم لماذا ربطت كثير من الأعمال والممارسات بشرط الإيمان وقصد وجه الله ــ تعالى ــ بالعمل فلا تقبل عبادةٌ من أيِّ نوع ولا جهاد ولا تطبيق حكم شرعي، أو نظام إسلامي دون تحقيق الشرط الأساس والدعامة الأولى مسبقًا ألا وهي الإيمان: فالإيمان شرط أساس وضروري لا للقبول الأخروي للأعمال والإثابة عليها فحسب، بل لأداء العمل أيًّا كان دوره المطلوب في البناء الإسلامي في الحياة الدنيا.

فالعقيدة هي المركز في الدائرة الإسلامية. وهي لا تتوقف على مجموعة من قناعات عقلية بأركان العقيدة وقواعدها، بل لابد أن تتجاوز ذلك إلى «التعامل مع كل عناصر الكينونة الإنسانية، وتلبّي كل جوانبها وتتفاعل مع كل مقوّماتها فتتفاعل مع الحس والفكر والبديهة والبصيرة ومع سائر عناصر الإدراك البشري والكينونة البشرية بوجهٍ عامٍّ كما تتعامل مع الواقع المادي للإنسان، هذا الواقع الذي يُنْشِئُه وضعه الكوني في الأسلوب الذي يخاطب ويوحي ويوجه كل عناصر هذه الكينونة مجتمعة في تناسق، هو تناسق الفطرة كما خرجت من يد بارئها سبحانه»(١٥).

وهذا التفاعل الشامل مع عناصر «الكينونة الإنسانية» كلها يُوَلِّد في الإنسان الفاعلية والقدرة على التحرك لتحويل مستلزمات هذه العقيدة إلى واقعٍ ملموسٍ يحوطه بمشاعره وعواطفه وغيرته وحميته وحماسه لدعوة الناس إلى مشاركته هذا الخير الذي هو فيه، والاشتراك معه في تأليف مجتمع متآلف متساوٍ قائم على اليقين بأن الإنسان هو كفء للإنسان في حقيقته الذاتية أي إنسانيته، وأنّه مستخلف في هذا الكون، وأن كل ما فيه مسخرٌ له، وأنه حُمِّل الأمانة، وكُلِّف بالعمران، وأن الله معينه عليه بتعليمه وإقرائه وجعل الحقائق في متناول إدراكه.

وبهذه العقيدة المستمدّة مباشرةً من القرآن المجيد تكيفت الجماعة المسلمة الأولى ذلك التكيف الفريد، وتسلَّمت قيادة البشرية، وقادتها تلك العقيدة الفريدة التي لم تعرف لها البشرية من قبل ولا من بعد نظيرًا، وحققت في حياة البشرية سواء في عالم الضمير والشعور أو في عالم الحركة والواقع ذلك النموذج الفذَّ الذي لم يعهده التاريخ، وكان القرآن هو المرجع الأول لتلك الجماعة، فمنه انبثقت هي ذاتها، وكانت أعجب ظاهرة في تاريخ البشرية ظاهرة انبثاق أمة من نصوص كتاب(١٦)، وبه عاشت وعليه اعتمدت في الدرجة الأولى باعتبار أن السنَّة ليست شيئًا آخر سوى الثمرة الكاملة النموذجية للتوجيه القرآني، كما لخصتها عائشة ــ رضي الله عنها ــ وهي تُسأل عن خلق رسول الله ﷺ فتجيب تلك الإجابة الجامعة الصادقة العميقة: «كان خلقه القرآن»(١٧).

---

(١٥) **خصائص التصور الإسلامي**، مصدر سابق. (١٦) **خصائص التصور الإسلامي**، مصدر سابق.
(١٧) الحديث أخرجه مسلم والبيهقي في **السنن**، وأحمد وأبو داود عن عائشة على ما في **الفتح الكبير** (٣٦٦/٢).

ابن تيمية والتصحيح العقيدي

ومن هذا المنطلق بدأ شيخ الإسلام ابن تيمية جهاده في تضحيح العقيدة، بعد أن أدرك الانحراف الذي أصابها، فعمل على إعادة بناء قواعدها بناءًا سلفيًا نقيًا يعتمد الكتاب الكريم وآياته في الاستدلال لكل جانب من جوانبها، وتنقيته مما علق به أو أحيط به من شوائب، ومستنيرًا بسنة رسول الله ﷺ، ومنطلقا من القراءة في الوحي في إعادة بناء قواعدها لبنةً لبنةً، واضعًا نصب عينيه حالة الأمة الإسلامية في عصره وفرقتها وانقسامها: فبدأ يناقش مقالات الفرق والطوائف المختلفة ويضع بين أيديها ما أصاب عقيدتها الإسلامية من إصابات وانحرافات لعل ذلك يعيد هذه الفرق المختلفة إلى دائرة الأمة الواحدة ويقضي على اختلافاتها المفرِّقة. ومعظم كتبه التي ناقش فيها معتقدات الفرق الإسلامية في عصره قد انطلق في إعدادها وكتابتها من هذا المنطلق ـــ منطلق تنقية التصورات الإسلامية، وتصحيح العقيدة، وإعادة توحيد الأمة أو التأليف بينها على تلك القاعدة الصلبة من التصحيح المنهجي السليم ـــ الذي يكفل بعد ذلك تحقيق وحدة الأهداف والمواقف بعد وحدة المفاهيم والأفكار(١٨).

بل لقد تجاوز شيخ الإسلام في طموحاته المشروعة هذه الدائرة الإسلامية الخاصة إلى الدائرة الإسلامية الأوسع، الدائرة التي ترى في الإسلام جماع رسالات الأنبياء والمرسلين، دائرة الحنيفيّة السمحة والإبراهيمية الشاملة التي يعبِّر الإسلام عنها أصح وأصدق تعبير: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران:٦٧] فوضع جملةً من الكتب القيِّمة في مناقشة المعتقدات الموروثة لليهود والنصارى في عصره، وبيان مالحق بهما من تبديل وتحريف وإضافة ونقصان(١٩) وحاول ـــ ولقد فعل ذلك ـــ بروح الداعية المخلص لا بروح المهاجم أو المدافع لعله يحمل هؤلاء على مراجعة أنفسهم، وتجاوز إضافات البشر وتحريفاتهم في رسالات رسلهم وأنبيائهم لتقوم جبهة يسودها الهدىٰ ودين الحق بوجه

(١٨) ومنها كتُبُهُ ـــ رحمه الله ـــ في الرد على الفرق الإسلاميَّة المختلفة مثل «**منهاج السنَّة النبويَّة**» وغيره.

(١٩) مثل كتابه القيِّم «**الجواب الصحيح على من بَدَّل دين المسيح**» وغيره من كتب طبع بعضها مستقلا كـ «**اقتضاء الصراط المستقيم**» وبعضها أدرج في مجموعة فتاواه.

جبهة الإلحاد والشرك والوثنية فكان البعد العالمي للإسلام واضحًا بيِّنًا لديه، وكان يرى النهج السليم لتحقيقه في تصحيح العقائد وإعادة بنائها. وبعقلية النطاسي البارع استطاع أن يراجع سائر مقولات أهل الكتاب ودعاواهم وتحريفاتهم التي حاولوا من خلالها أن يبيّنوا أن النبي الذي بشرت به التوراة والإنجيل ليس محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وأن الصفات الواردة في تلك المبشرات لا تنطبق عليه ولا على شريعته، وإذا كان هناك مايدعو إلى التسليم بنبوته ﷺ ورسالته فيمكن أن يسلَّم له أنه نبي للعرب وحدهم يحمل رسالة تخصهم. وبالتالي فليس هو النبي الخاتم للنبوات الحامل للرسالة العالمية الشاملة الخاتمة الذي سيستمرون بانتظاره حسب زعمهم، ولا الكتاب النازل عليه (القرآن) هو الكتاب الحاكم والأخير الذي نُقلت إليه الحاكمية الإلهية التي كانت في بني اسرائيل، ولا شريعته شريعة التخفيف والرحمة التي تضع عن البشرية إصْرَها والأغلال التي كانت عليها، فتصدَّىٰ ـــ رضي الله عنه ـــ لكل تلك المزاعم وقام بنقض ما بنوه من دعاوىٰ وشبهات في مجموعة من الكتب والدراسات لا تزال تمثّل ثروةً لا تقدر بثمن في مجال «دراسات مقارنة الأديان» والرد على الشبهات المثارة على قواعد الوحي الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فعمل شيخ الإسلام على إبراز المنطلقات الأساسية المشتركة بين الناس كالتوحيد والنبوة ووحدة الخلق، ووحدة الحق وغائية الخلق، والسنن الإلهية الحاكمة، وضبط مصادر المعرفة ووسائلها وأدواتها وتحديد أنواع العلاقات بينها. فقد أدرك ـــ رضي الله عنه ـــ أن تحديد نوع العلاقات بين المصادر المعرفية سينعكس على عملية تحديد ميادين فعلها المعرفي وتأثيرها، ويساعد على معالجة شبهات التناقض والتعارض بينها. فكأن شيخ الإسلام ربط بين الصراع الفكري الذي كان يجتاح أهل الأديان من ناحية ويشغل الفرق الإسلامية كلها، ويهيمن على الساحة الثقافية والمعرفية العامة والإسلامية خاصّة وبين عملية تحديد العلاقات بين مصادر المعرفة الإنسانية، وضبط نسبها من جهة أخرى.

منهجه في الحوار

ولذلك فإن شيخ الإسلام لم يكن يعمد إلى رفع سلاح التكفير والتفسيق

والتبديع بوجه الفرق المخالفة من أول الأمر، بل كان يستفرغ وسعه وطاقته للولوج إلى عقولها من المداخل المعرفية، فإذا لم يجد استجابةً اشتد به الأسى والأسف والحنق والتوتر وقد يتحول إلى مُقاتل قد يرمي مخالفيه بشيء من ذلك مدفوعًا «بحدة طبع زادت ظروف الأمة وأحوالها المتردية من شدَّتها وجعلته في كثير من الأحيان يبدو شديدًا على مخالفيه، يتحول عن الحوار والجدل بالتي هي أحسن واستعمال «الفنقلة» (أي: فإن قيل) إلى الوصف بالبدع أو الفسق أو الضلال، وربما الكفر».(٢٠)، لكن هذه كانت آخر أسلحته وليست أوائلها، فأسلحته الأولى حوارات ومناظرات فكرية معرفية تتدرج من المقدِّمات إلى النتائج في محاولات جادة مخلصة لفتح عيون أبناء الأمة كلهم على الحق.

كما أن شدته أو هجماته على الفرق المخالفة لأهل السنَّة والجماعة كانت لها أسبابها الظرفية في تلك المرحلة. ولنأخذ على سبيل المثال مواقفه من «رافضة الشام» وقبائلهم في جبال الجرد، وكانوا طوائف تتألف من «الباطنية والإسماعيلية وأتباع الحاكم بأمر الله المتألِّه، وغلاة النصيرية» فهذه القبائل لأسباب عديدة وقفت من مجموع الأمة في صراعها مع الصليبيين ثم التتار موقفًا لايليق بمن ينتسب للأمة أن يقفه لأنه كان موقفًا معاديًّا للأمة وموالِيًا لأعدائها وقد شكلوا حسب روايات المؤرخين «طابورًا خامسًا» أصاب الأمة في مقاتلها فوجَّه بعضهم الدعوة إلى قيادات الصليبيين ثم التتار لغزو بلاد المسلمين ووفَّروا لهم حين قَدِموا كل التسهيلات، ونالوا من الناس مثل ما نال منهم الصليبيون والتتار، بل شاركوهم في التنكيل بإخوانهم في الدين!! وبني جلدتهم، لذلك أفتى شيخ الإسلام بأن هؤلاء مثل بني النضير يجوز قطع أشجارهم ونخيلهم وشارك بنفسه في غزوهم(٢١)، ففتاواه الواردة في مثل هؤلاء ينبغي أن تُلاحَظ سائر الظروف المحيطة بها، فلا تؤخذ منفصلةً منقطعةً عن ظروفها تلك، خاصة حين تتغير المواقف وتتبدل الأدوار. فالفتوى ــ في بعض الأحيان ــ

(٢٠) ينظر على سبيل المثال **مجموع الفتاوى** (٣/٣٨١ــ٣٨٤) وكذلك رسالته إلى السلطان الناصر في (٢٨/٣٩٨ وما بعدها) ويراجع كذلك كتاب «**شيخ الإسلام ابن تيمية**» ص٢٦ لأبي الحسن الندوي، و «**ابن تيمية**» للشيخ أبو زهرة.

(٢١) راجع **الفتاوى** في المواضع السابقة ونحوه **وشيخ الإسلام ابن تيمية** للندوي مرجع سابق.

يحولها العالم المسلم سلاحًا يستخدمه للدفاع عن الأمة وحمايتها من شرٌّ يمكن أن تكون لفتوىٰ العالم فاعلية في دفعه، فهي فتاوىٰ مجاهد مقاتل محارب في ساحة قتال (ومواقف هذه الأقليات كثيرًا ما تتكرر في عصور مختلفة ولابد أن تكون لها أسباب تستحق الدراسة فلا يكفي الاختلاف المذهبي دافعًا للتحالف مع العدو الخارجي. وقد يكون في مقدمة تلك الأسباب أن يكون نسق الحكم دكتاتوريًّا مغلقًا لا يعطى لهذه الأقليات المذهبية أو العرقية فرصة للتعبير عن نفسها أو الإحساس بالمشاركة في الحياة العامة فيغتنم الأعداء الفرصة فيكتسبون تعاونهم وتعاطفهم مستفيدين من هذه الحالة). لكن شيخ الإسلام في الظروف العادية يحاول بكل ما يستطيع تحليل الأمور الخلافية، وبيان ما تتألف منها وعناصرها التي تتكون منها ويناقشها. يورد عليها ما يراه واردًا من أدلةٍ نقلية أو عقلية مستهدفًا إقناع الآخرين بطرق الاستدلال المختلفة بما يذهب إليه، وحواراته مع الأشاعرة والصوفية والمعتزلة تصلح نموذجًا لهذا.

موقفه من المتصوفة

أما حواراته ومواقفه من الصوفية فهي تتفاوت بتفاوت الطرق الصوفية: فشيخ الإسلام يفرِّق بين التصوف السني والتصوف البِدْعيّ فيشيد بالأول ويمتدح رموزه مثل الجُنيد البغدادي ويحمل على البِدْعي منه(٢٢)، وتتفاوت حملاته على فصائله وتتنوع مواقفه بحسب مايراه من تأصُّل البدعة أو ضعفها والقرب من السنَّة أو البعد عنها. وقد نال من اشتهر بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي من حملات شيخ الإسلام النصيب الأوفر حيث إن شيخ الإسلام قد توافر على دراسة كتب ابن عربي «**الفتوحات المكية وفصوص الحكم**» اللذَيْن كانا من أكثر الكتب المتداولة شيوعًا وانتشارًا وتأثيرًا في الأوساط العلمية. ووجد «أن التوفيق بين آراء ابن عربي وأفكاره الواردة في هذين الكتابين وبين تعاليم النبوة مستحيل» فحمل عليه وحذَّر منه(٢٣)، وشدد على مَنْ يتبعونه من المتصوفة.

(٢٢) يراجع المجلد العاشر من فتاواه في علم السلوك والمجلد الحادي عشر من **فتاواه** لمعرفة موقفه ــ رحمه الله ــ من التصوف السني والتصوف البدعي.

(٢٣) راجع **الفتاوى** (٥٩٤/٧) وما بعدها ومواضع عديدة أخرى منها وكذلك **شيخ الإسلام ابن تيمية** للندوي مرجع سابق.

ويبدو أن الناس ــ في عصر شيخ الإسلام ــ قد غالوا كثيرًا في الاعتقاد «بوحدة الوجود» والتشبث بها حتى تخطوا حدود الشرع والعقل والسلوك والأخلاق فيها، وتحول هذا الانحراف العقيدي إلى أزمة اعتقادية على مستوى الأمة شغلتها عن التحديات الخطيرة التي كانت تواجهها، ومع ذلك فإن شيخ الإسلام واجه تلك الأزمة بموضوعية ملفتة للنظر فيقول رحمه الله: «وقد ضلَّ في هذا (القول بوحدة الوجود) جماعة ولهم معرفة بالكلام والفلسفة والتصوف المناسب لذلك كابن سبعين والصدر القونوي ــ تلميذ ابن عربي ــ والبلياني والتلمساني وهو (أي التلمساني) من حُذَّاقهم علمًا ومعرفةً وكان يظهر المذهب بالفعل فيشرب الخمر ويأتي المحرمات...»(٢٤) ويكتب شيخ الإسلام رسالة مفصلة سنة (٧٠٤هـ) إلى الشيخ أبي الفتح نصر المنبجي من كبار شيوخ متصوفة عصره وواحد من مشاهير أتباع الشيخ محيى الدين بن عربي، ومن أقرب الشيوخ إلى قلب بيبرس الجاشنكير يقول فيها: «ولولا أني أرى دفع ضرر هؤلاء عن أهل طريق الله تعالى السالكين إليه من أعظم الواجبات وهو شبيه بدفع التتار عن المؤمنين، لم يكن للمؤمنين بالله تعالى ورسوله حاجة إلى أن يكشف أسرار الطريق ويهتك أستارها ولكن الشيخ ــ أحسن الله تعالى إليه ــ يعلم أن مقصود الدعوة النبوية بل المقصود بخلق الخلق وإنزال الكتب وإرسال الرسل أن يكون الدين كله لله هو دعوة الخلائق إلى خالقهم، وهؤلاء موَّهوا على السالكين التوحيد الذي أنزل الله ــ تعالى ــ به الكتب وبعث الرُّسل، بالاتحاد الذي سمَّوه توحيدًا، وحقيقته تعطيل الصانع وجحود الخالق، وإنما كنَّا قديمًا ممن يحسن الظنَّ بابن عربي ويعظِّمه لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من «**الفتوحات**» و «**كنه المحكم المربوط**» و «**الدرة الفاخرة**» و «**مطالع النجوم**» ونحو ذلك ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبيَّن الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة حال هؤلاء فوجب البيان، وكذلك كتب إلينا من أطراف الشام رجال سالكون أهل صدق وطلبوا أن أذكر النكت الجامعة لحقيقة مقصودهم»

(٢٤) المرجع السابق.

والشيخ أيده الله ــ تعالى ــ بنور قلبه وذكاء نفسه وحق قصده من نصحه للإسلام وأهله ولإخوانه السالكين يفعل في ذلك ما يرجو به رضوان الله سبحانه ومعرفته في الدنيا والآخرة. وفي هذه الرسالة نفسها يستطرد شيخ الإسلام قائلاً: «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلامًا في مواضع كثيرة، فإنه يفرِّق بين المظاهر والظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ماهي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشائخ من الأخلاق والعبادات ولهذا فإنَّ كثيرًا من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك وإن كانوا لا يفقهون حقائقه حق فهمها ومن وافقه فقد تبيّن قوله»(٢٥).

ويقول في موضع آخر: «وهذه المعاني كلها هي قول صاحب (الفصوص) والله تعالى أعلم بما مات الرجل عليه، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات﴿ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾(٢٦) [الحشر: ١٠].

وهذه الرسالة تعدُّ من عيون نصوص «أدب الاختلاف» وحين تقرأ الرسالة كلها تجد شيخ الإسلام يستعرض سائر الانحرافات العقيدية والفكرية التي نجمت عن هذه التصورات، ويتتبع جذورها ليربطها ببقايا الانحرافات العقدية في «النصرانية»، تلك الانحرافات التي مزقت شمل النصارى من قبل، وحولتهم إلى طوائف يقاتل بعضها بعضًا كاليعاقبة والنسطوريين والملكانية وسواهم، ويفتح ابن تيمية بهذا نافذةً واسعةً على نوعٍ من الدراسات التي تشتد حاجتنا إليها وهي «الأديان المقارنة» وكيفية انتقال التصورات الدينية خاصةً ذات الطبيعة الانحرافية من أهل دين إلى أهل دين آخر.

ولقد جاء شيخ الإسلام بتفاصيل دقيقة حول عقيدة «الحلول والاتحاد» وسريانها بين الطوائف وآثارها المدمرة على العقيدة والأخلاق والسلوك وبيَّن أقسام كل من الاتحاد والحلول فقسم كلا منهما إلى معيَّن ومطلق وبيَّن المراد بذلك.

ولم يعرف فكر ابن تيمية تلك التعميمات التي سيطرت على عقول معاصريه ومن جاء بعدهم وتحولت إلى مرض خطير لا نزال نعاني منه حتى يومنا هذا؛ فهو

(٢٥) راجع الفتاوى (٢٣٩/١١) وما بعدها والمراجع السابقة.
(٢٦) المراجع السابقة..

حين يكتشف الانحراف ــ من وجهة نظره ــ في فكر طائفة يحاول تشخيصه وتخصيصه ويبتعد عن التعميم وشمول الطائفة أو الفرقة ــ كلها ــ بوصف واحد، ذلك كان شأنه مع كل من نقدهم من الطوائف والفرق، فإذا نقد الأشاعرة مثلاً لم يعمم لكنه يختار مجموعةً من القيادات الفكرية التي لها مقولات معينة أثرت في بناء فكرهم(٢٧) فيتولى أفكارهم بالنقد والتحليل وكذلك فعل مع المتصوفة، والشيعة والجهمية وسواهم. وكان في هذا يحاول أن يحافظ على وحدة الأمة في قاعدتها العريضة ويبيِّن ظروف الاختلاف الناجم عن تلك المقالات التي دخلت ساحة الفكر الإسلامي نتيجة أخطاء وانحرافات منهجية أو معرفية يحسن شيخ الإسلام رصدها والكشف عنها. فحتى مع الحلوليين والاتحاديين لم يسلك سبيل التعميم في نسبتهم إلى الكفر والضلال ولم يسوّ بينهم، وقد رأيت ما قاله ــ رحمه الله ــ في ابن عربي، ثم انتقل إلى آخرين فقال في صدر الدين القونوي: هو أبعد عن الشريعة والإسلام، ويرد بعد ذلك على التلمساني وابن سبعين ردًّا قويًّا، ولكنه يهجم على التلمساني هجومًا شديدًا فيقول: «وأما الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت، كما يفرق ابن عربي ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الرومي ولكن عنده «ما ثَمَّ غَيرٌ ولا سِوىٰ بوجه من الوجوه وأن العبد إنما يشهد السوىٰ ما دام محجوبًا فإذا انكشف حجابه رأى أنه ما ثَمَّ غير، يبين له الأمر»، ولهذا كان يستحل جميع المحرمات. وقد اشتد عليه شيخ الاسلام إلى هذا الحد لأن المفتونين بالتلمساني والمخدوعين به كانوا كثيرين، وكان ــ على ما يبدو ــ يتقن التأثير على الجماهير ففي الوقت الذي يصفه شيخ الإسلام باستحلال المحرمات كان لقبه المفضل والشائع لدى أتباعه «العفيف التلمساني» ولكن ابن تيمية مع ذلك ظل يميِّز بين «التصوف السنِّي» وبين «التصوف البدعي» وكثيرًا ما كان يشيد بالجنيد البغدادي وأبي طالب المكي وعبد القادر الجيلاني وأمثالهم(٢٨). كما سبقت إشارتنا إلى ذلك.

---

(٢٧) المراجع السابقة و ابن تيمية لأبي زهرة، قولنا (وشأنه ــ رحمه الله ــ في الكثير الغالب أن ينسب الكفر والخروج أو البدعة إلى المقالة ذاتها تورعًا عن الوقوع في نسبة معين من المسلمين إلى شيء من ذلك).

(٢٨) التصوف في **فتاواه**، مرجع سابق.

نأيُه عن التقليد

ولم يكن شيخ الإسلام مقلِّدًا لا في موالاته ولا معاداته ولا نقده ولا فقهه ولا في أيِّ شأنٍ من شؤونه، وذلك خلافًا لما كان معهودًا في عصره، حيث اتسمت الدراسات في عهد ابن تيمية بالتحيّز الفكري والتقليد التام، فكلٌّ له إمامٌ يَتْبَعُه لا في الفقه — وحده — بل وفي العقيدة، وقد وقع الخلاف بين المذاهب وكان ذلك امتدادًا للخلاف الذي بدأ في القرن الرابع، وما تلاه من التعصب المذهبي فيه، سواء أكان في الفقه أم الذي شاع في الأصول، وإنك لتجد بعض الكتب الضخام، فتقرؤها فتجدها كلها قائمة على شرح الخلافات القديمة، وبيان أوجه النظر المختلفة والتعصب لرأيٍ منها. ولقد سرى ذلك إلى المعاصرين لابن تيمية، فكان ذلك محل الخلاف بينه وبينهم فهم يتبعون الرجال على أسمائهم، وهو يتبع الدليل الشرعيَّ أنَّى يكون.

وإذا كانت القرون الثلاثة السادس والسابع والثامن قد امتازت في العلم بشيء فقد امتازت بكثرة المعلومات وتأليف الموسوعات، لا بكثرة الفكر، فقد كانت المعلومات كثيرةً جدًا، وتحصيلها كان بقدر عظيم، ولكن التفكير في وزن الأدلة بالمقاييس العقلية السليمة من غير تحيُّز كان قليلاً، ولم يكن متناسبًا مع الثروة المثرية التي كانت في ذلك العصر، حيث كتبت موسوعات في الفقه والحديث والتفسير والتاريخ، ولكن كان النقل للمذاهب والأتباع والتقليد هو السائد، ولم يكن التفكير المستقل ذا سلطانٍ أو رواج.

وبالإضافة إلى ندرة العقول المعرفية المنهجية، والعقول القادرة على تجاوز سلطان التقليد كان هناك نوعٌ من الإرهاب الفكري الذي يقوده فقهاء التقليد بصحبة إرهاب رسمي يحاول تكريس عقلية التقليد، لكن شيخ الإسلام استطاع تجاوز ذلك كله، واختراق كل تلك الحواجز بشجاعة نادرة تماثل شجاعة مالك بن أنس في فتاواه خاصةً فتوى عدم وقوع طلاق المُكْرَه، وشجاعة أحمد بن حنبل في الثبات على نفي ورفض القول «بخلق القرآن»(٢٩)، ومواقف كثيرٍ من أمثالهم من العلماء الأعلام

(٢٩) من المواقف التي تضرب مثلا للثبات موقف الإمام مالك حين أفتى بعدم وقوع طلاق المكره بعد أن أضاف العباسيون الطلاق إلى إيمان البيعة للحيلولة بين الناس وبين التحلل من بيعتهم بمثل هذه القيود، فاعتبرت فتواه بمثابة تحريض للناس على التحلل من البيعة، أو هكذا فُسرت سياسيًّا، =

الذين حفل تاريخهم بالمواقف المشرِّفة التي حفظت الكثير من مقوِّمات هذه الأمة ومعالم دينها.

شيوع بعض اجتهاداته

لقد لاحظ شيخ الإسلام «ظاهرة الطلاق»(٣٠) التي فشت وانتشرت وأدَّت إلى خراب الآلاف من البيوت، لأن الناس انحرفوا بالطلاق من إطاره الشرعي الذي وضعه الله ــ تعالى ــ فيه ضمن مجموعة الأحكام الخاصة ببناء الأسرة ليكون الوسيلة الشرعية لفك الارتباط بالحسنىٰ بين زوجين أثبتت حياتهما المشتركة عدم قدرتهما على بناء أسرةٍ إسلاميةٍ سليمة، وعجزهما عن الاستمرار في حياةٍ مشتركة، لكن الناس انحرفوا به وأخرجوه من إطاره الشرعي هذا وحوَّلوه إلى يمينٍ يُحلف به كما يُحلف بالله وإن كان ما يترتَّب عليه أخطر بكثير مما يترتَّب على اليمين، كما حوَّلوه إلى وسيلة ضغطٍ وإكراهٍ وسلاح تهديد، وأمضوا هزله وجده وعبثه ولهوه إلى أحكام تهدم بها البيوت، وتشرَّد بها الأُسَر، وأنَّى لمجتمعِ القوة إذا وهت فيه الأسر وانهار بناؤها. فدرس ــ رحمه الله ــ الأمر من جميع جوانبه ووجد أن ما عُدَّ إجماعًا في بعض قضايا الطلاق لم يكن بإجماع فأعلن:

(أ) أن الطلاق لايمكن أن يكون يمينًا، وإذا استعملت ألفاظه على سبيل اليمين فإنه لا يقع، ويأثم الحالف به لأنه حلفٌ بغير الله.

(ب) وأن الطلاق بلفظ الثلاث لا يقع ثلاثًا، بل يقع واحدةً إذا استوفى شروطه الأخرى.

(ج) أفتىٰ بأن الطلاق في الحيض بدعةٌ وأنه لا يقع وأوضح الأدلة الشرعيّة الدالَّة لما ذهب إليه في كلٍّ من هذه الأمور.

ولكن الأهمية لدى المقلدين في دور التقليد لا تتعلق بوجود دليل أو عدم وجود دليل، لأن الأنظار المقلِّدة تتجه باستمرار صوب قواعد التقليد لتحوطها

=..كما أن موقف الإمام أحمد ورفضه الاستجابة لضغوط الخليفة المأمون والمعتزلة للقول بخلق القرآن لما في ذلك من طعن بإطلاقية القرآن العظيم وقدمه ومحاولة لترجيح الدليل العقلي على النقل، فكان ثباته ــ رحمه الله ــ يضرب به المثل في ثبات العالم وصموده.

(٣٠) راجع أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية ص٦٨٣، بحث الشيخ محمد أبو زهرة.

بالحماية اللازمة لأن أزمتها الفكريّة تصور لها أن التقليد هو الضمانة الأكيدة لحماية سائر المقدرات والمقدسات وبالتالي فقد أدرك المقلّدون أن شيخ الإسلام لو تُرِك وشأنه يراجع التراث الفقهي الإسلامي ويعود عليه بالنقد والتصحيح بمنهج معرفيّ على هدًى من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فستتزعزع قواعد التقليد، وتنهار أسسه ويعود الناس إلى مصادر الإسلام الأساسية يتعاملون معها بشكل مباشر فتتغير العقول وتحدث حالة التجديد الحقيقي، وقد تنهار مؤسسات كثيرة ألف القوم وجودها، وارتبطت بها وترتّبت عليها جملةٌ من المصالح والأوقاف وغيرها، وسيتجاوز الناس تراثًا هائلاً ألف الكثيرون أن يعيشوا سَدَنةً له، ولا يعرفون وسائل للعيش أخرى عن غير طريق هذه السدانة.

محنته

وهنا تلتقي إرادة السلطان وفقهاء السلطان المقلّدين هذه المرّة على حبس شيخ الإسلام واضطهاده ، (وهذه الموافقات السلطانية الفقهائية من اللقاءات النادرة منذ أن افترق القرآن والسلطان)، فأصدر السلطان إلى شيخ الإسلام أمرًا بالامتناع عن الإفتاء في قضايا الطلاق بما يخالف الإجماع ومذاهب الأئمة الأربعة فلم يستجب لهذا المنع ولم يتوقف. واستمر على فتاواه يفتي بها كل من يسأله معززًا فتاواه بالأدلة موضحًا دلالتها على ما يذهب إليه مبينًا الثغرات في فتاوى الجمهور المتداولة.

فعُقِدَ مجلسٌ ضمَّ القضاة والمفتين وبعض الفقهاء واستقدم شيخ الإسلام وقُرِئ عليه كتاب جديد من السلطان فيه تأكيدٌ على المنع من الإفتاء بهذه المسائل بما يخالف الإجماع!!

وطولب الشيخ بإعطاء تعهُّدٍ بالامتناع عن الإفتاء بهذه الأمور فلم يستجب. وانفض المجلس دون أن يحصل من الشيخ على ما يريد، ولما تكررت المحاولات مع ابن تيمية ولم يتوقف لجأ العلماء والسلطان إلى آخر الدواء كما يقال: فعقدوا — هذه المرة — مجلسًا بدار الحُكْم حضره نائب السلطنة والقضاة والمفتون والفقهاء من المذاهب الأربعة وأُحضر شيخ الإسلام وعاتبوه ورجوه أن لا يعود إلى الإفتاء في هذه المسائل. والملاحظ هنا أنه في سائر هذه المجالس لم يجرِ حوارٌ علمي أو مناظرة

أو جدال حول هذه المسائل؛ بل كان كل ما يدور عتاب وضغوط أدبية ومحاولات إقناع للشيخ بالامتثال.

وكان المفروض والقضايا المثارة ـــ كلها ـــ قضايا فقهية، مرجع الصحة والخطأ فيها الدليل الشرعي وليس السوط والسجن، أن يكون الحوار العلمي والمناظرة أهم ما يلجأ إليه لمعالجة الإشكال، لكن الجميع اختصروا الطريق وتجاوزوا ذلك إلى إصدار قرارٍ بحبس الشيخ في القلعة بدمشق وقد بدأت فترة حبسه يوم ٢٢ رجب سنة ٧٢٠هـ واستمرت حتى ١٠ محرم سنة ٧٢١هـ (٣١).

وهذه الظاهرة في تاريخنا جديرة بالدراسة والتحليل فلا زال بعض الفقهاء والمفتين حتى يومنا هذا يلجأون إلى السلطة والسلطان لإيقاف أو كبت أو مصادرة أو إسكات الرأي المخالف، ولم يسمح هذا الأسلوب حتى يومنا هذا بإرساء نوع من تقاليد وآداب الحوار والبحث والمناظرة حين يعلن رأيٌ مخالفٌ لتمحيصه ومعرفة حقيقته وخطأه أو صوابه، ودليله ومصدره والمنهج الذي اتبع في الوصول إليه.

وإذا كانت الفترة العباسية الأولى قد شهدت بعض المحاولات في هذا المجال فإنها محاولات قد بدأت من قِبل بعض السياسيين وبرعايتهم فانتهت إلى لا شيء ولو أرسيت دعائمها على أيدي أهل الفكر والذكر باعتبارها تقاليد علمية تنشأ وتترعرع في إطار الأوساط العلمية الحرَّة ذاتها لتحقَّق الكثير من الخير ولتَحَوَّلت حريةُ الفكر إلى سادس الضروريات الخمسة التي تمثِّل مقاصد الشرع أو أدرجت في واحد منها. فكثير من أولئك العلماء الذين احتموا بالسلطان لحماية آرائهم ومذاهبهم يتعرّضون في الآخر لمثل حالات الاضطهاد التي كانوا يُحرِّضون الحكام على ممارستها ضد مخالفيهم عندما تتغير آراؤهم ومواقفهم.

وظاهرة أخرى لاتقل عن الأولى خطرًا وضررًا وهي ظاهرة المسارعة إلى اتهام صاحب الرأي المخالف أو المذهب المخالف ـــ في بعض الأحيان ـــ بالكفر أو الفسق أو الضلال أو البدعة أو الرِّدة في بعض الأحيان. وقد يكون من الأسباب الهامَّة وراء هذا الموقف الرغبة في عزل المخالف عن الأمة وحرمانه من أي تعاطفٍ أو تأييد لما يراه ومحاصرة أفكاره، وهذا الأسلوب منافٍ لأسلوب القرآن العظيم الذي كان يقرر

---

(٣١) المرجع السابق، ص٦٨٥.

مذاهب الآخرين ومقولاتهم بأحسن مما كانوا يعرضونها هم أنفسهم ثم يردُّ عليها ويفنّدها ويقيم البراهين والأدلّة العقليّة والمنطقيّة والحسيّة والتجريبيّة على بطلانها، وهذا هو المنهج الذي ينبغي أن يتّبعه المسلمون في كل زمان ومكان. إن القرآن الكريم كان يحتجُّ لما يقرره ويبرهن عليه ولا يتّبع أسلوب الفرض الفوقي ويعلّل ذلك الأسلوب بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وبذلك أوجد القرآن ذلك العقل المسلم البرهاني المتألق الذي استطاع أن يحقق ذلك الإبداع الحضاري الذي لم تشهد البشريّة مثله في وقت قياسيّ.

فالمسألة عند المؤمنين هي البحث عن الحقيقة والإذعان لها عند بلوغها، وعند الكافرين هي الغلبة بالباطل أو بالحق.

لقد كان منهج محاصرة الأفكار ومصادرة الآراء والتشويش على حملة الدعوة والاتّهام لأصحاب العقول والأفهام والأقلام شأن الكافرين والمشركين والطغاة فهم الذين رفضوا الحوار مع رسول الله ﷺ وحاصروا دعوته، واتهموه بالسحر والجنون والشعر والكذب وحكاية الأساطير والتعلُّم من الآخرين، وهم الذين كانوا يتعاهدون على عدم الاستماع له، ويحاولون منع الناس من الاستماع له: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ [فصلت: ٢٦].

وهؤلاء وأهل الكتاب هم الذين تنكّروا لتعاليم كتبهم وتشبثوا بما كانوا عليه وكان شعارهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣].

لقد أضرَّ الانحراف عن ذلك المنهج القرآني بالإسلام والمسلمين وأدّى إلى تأخرهم، وإلى تراجع الفكر السليم لديهم وإلى حراسة الكثير من الأفكار الميتة والمميتة والإبقاء عليها جراثيم فتك في كيان الأمة العقلي والنفسي. ولقد دفع الكثير من كبار علماء الأمة عبر العصور حياتهم شهداء للرأي، والصدع بالحق، وغُيِّب الكثير منهم في غَيَاهِبِ السجون سنوات بتهمة فتوى مغايرة لهوى السلطان وفقهائه، أو إبداء رأي لم يقبلوه. والمتتبع لكتب الطبقات وتراجم العلماء يجد كثيرًا من أولئك الأعلام قد اُتُّهِموا بشتى الاتهامات ومنها الردة، وكثيرون قد قتلوا وسجنوا وصودرت ممتلكاتهم أو أحرقت كتبهم لمجرد الوقوع في شيء من ذلك. وفي مقدمة أولئك، الأئمة

الأربعة وغيرهم. ولقد رأيت في ترجمة أحد العلماء قوله: «وقد سُجِنَ في آخر أيامه بتهمة الاجتهاد»(٣٢).

فلا غرابة إذا تعرض شيخ الإسلام ابن تيمية بسبب فتاواه وآرائه إلى السجن، ولا غرابة أن يموت سجينًا ويُشيّع من سجنهِ إلى قبره(٣٣).

إسلامية المعرفة

قبل أن نبين علاقة شيخ الإسلام ابن تيمية بإسلامية المعرفة نود أن نبين ماهية «أسلمة المعرفة» وحقيقتها!!

تمثل «أسلمة المعرفة» — في نظري — الجانب الذي يمكن أن نطلق عليه «الجانب النظري» من الإسلام، أو الجانب المعرفي الذي يقابل الجانب النظري في سواه.

وهذا الجانب يتناول «النظر» الذي هو أول واجب على الإنسان وأول مطلوب منه باتفاق المتكلمين والفلاسفة، إذ أن هذا «النظر» الأوليّ ضروريّ لمعرفة الإنسان لذاته ولوجوده عند الفلاسفة، وضروريّ وحتم وواجب لدى المتكلمين لمعرفة الإنسان لخالقه، وحين تحصل للإنسان هذه المعرفة بذاته وبخالقه فإن هذه المعرفة — ذاتها — تستلزم وتستدعي المعارف الأخرى التي تشكل إجابات عن أسئلةٍ لابد من الإجابة عنها حول مصادر المعرفة ومتعلقات المعرفة، وميادين المعرفة، وأنواعها ونظرياتها ومبادئها ومناهجها ووسائلها ومقاصدها وغاياتها وطرق توظيفها والاستفادة منها وكيفية تراكمها وجمعها وتناقلها وقراءتها وكتابتها وتعلُّمها وتعليمها واختبارها ونشرها وتاريخها وربطها بالحقائق والسنن وغير ذلك مما له علاقة قريبة أو بعيدة بها من خلال فطرة إنسانية تشكل في الإنسان دافعًا لا يقاوم لاكتشاف العلاقات بين الأشياء المحسوسة وبعضها من ناحية، وبينها وبين غيرها من ناحية أخرى. والأمر بالنسبة للذين آمنوا خطبه يسير؛ إذ بمجرد أن تحدث المعرفة بأنفسهم

(٣٢) انظر «البدر الطالع في تراجم علماء القرن التاسع»، طبعة القاهرة، في عدة مواضع.

(٣٣) قُبض رحمه الله في العشرين من شوال سنة ٧٢٨هـ في دمشق بعد أن نزل به مرض في السجن في دمشق لم يمهله طويلاً، وبعد أن أعلن رحمه الله عفوه عمن حبسوه وإعذاره لهم، وقد خرجت دمشق كلُّها تودعه في مثواه الأخير.

وخالقهم تبدأ بالتشكل معالم مايعرف في عصرنا «بنظرية المعرفة» ومصادرها فيتضح لديهم ويبرز بعض ما يمكن اعتباره مسلمات ما قبل المنهج، ثم التصورات التي يمكن أن تشكل بعض قواعد النموذج المعرفي وخاصة تصور الكون والإنسان والحياة وخالق كل منها، والعلاقة بين تلك الأطراف الثلاثة المخلوقة وخالقها فيوجد ما يمكن اعتباره حجر أساس المعرفة القائم على اكتشاف وتحديد العلاقة بين الله ـــ تعالى ـــ والكون والإنسان وهو تصور مركوزة قواعده في فطرة الإنسان لا يستقر الإنسان دون الوصول إليه صوابًا أو خطأً حقًّا أو باطلاً كان ذلك التصور، ومهما كان طريق الوصول إليه.

وتبدأ تتضح ـــ بعد ذلك ـــ طبيعة السمع والبصر والفؤاد كأدوات ووسائل للمعرفة والإدراك.

في قصة آدم أبي البشر خلق الله آدم وعلَّمه الأسماء كلها وخلق له زوجه وعلمهما ـــ جل شأنه ـــ كيف يؤمنان به، ويتوبان إليه، وذلك منهج من المناهج التي اتبعت في تعريف الإنسان بهذه الأساسيات وتعليمه لقواعدها.

وقد يأتي الإيمان وما يتبعه من تصور من خلال عملية عروج عقلي فطري من الواقع باتجاه الغيب دون حاجة إلى تعليم إلٰهي مباشر كما حدث لسيدنا إبراهيم الذي وصل إلى معرفة الخالق بملاحظة الخلق: فقد بدأ طريقه للحصول على المعرفة الأولى أو المعرفة الأساس في البحث في أهم الكائنات التي كان العقل الإنساني الإحيائي يتأثر بها ويتجه إلى تأليهها كالكواكب البازغة التي ربط بين أفولها وعدم صلاحيتها للألوهية بنقصانها الذي يمثل دليلاً واضحًا على اعتمادها على غيرها وحاجتها إلى مدبر من خارجها يتحكم في حالات ظهورها ثم بزوغها وتناقصها واختفائها: فأوتي إبراهيم رشده بعد قراءة في الكون كشفت له عن قضية الخلق وضرورة وجود الخالق المنزَّه عن سائر صفات النقصان، المتصف بكل صفات الكمال، ليصل بعد ذلك إلى اكتشاف غاية الحق من الخلق ويتجه إلى فاطر السموات والأرض حنيفًا مسلمًا وما هو من المشركين الإحيائيين أو القراء القاصرين الذين يتراجعون عن القراءة قبل تمامها. فبقصة سيدنا ابراهيم يبدأ التأسيس الفطري العقلي القلبي السليم لإقامة البناء المعرفي عليه.

النبــوة

بعد بناء تلك القاعدة المعرفية تبدأ ــ من وجهة النظر الإيمانية ــ برامج قراءات على أيدي الأنبياء والرسل المؤيدين بالمعجزات تُكمِّل بناء القواعد المعرفية وتؤسس الشرائع والمناهج التي تحتاجها البشرية لتتكامل معارفها وتنمو قدراتها على القراءتين في الوحي والكون، وليتمكن الإنسان بدوره من القيام بمهمة الاستخلاف وتحقيق أمانة العمران.

هنا لا يحتاج الإنسان إلى جهود أو أسطورة «بروميثيوس» سارق النار من كبير الآلهة كما اعتقد اليونان، ووارثو تراثهم من بعدهم، فالإله الواحد الأحد فاطر السموات والأرض يوحي بالمعرفة ويصطفي لتوصيلها إلى البشر رسلاً من الملائكة ومن الناس. وتتتابَع رسلُ الله وتتالىٰ على البشر يُعرِّفونهم بخالق الإنسان والكون والحياة، ويعلمونهم كيف يقرأون ما أوحىٰ الله ــ تعالى ــ إليهم وينبؤونهم عن ربهم ماهم بحاجة إليه، ويعرِّفونهم في الوقت ذاته ما يستطيعون أن يحسنوا الخلافة فيه عن ربهم ليخرجوهم من ظلمات التصورات الإحيائية (الأنيمية) التي تدفعهم إلى تأليه الظواهر الطبيعية والأجرام والكواكب لتتعدد الآلهة وتتنوع بتعدد وتنوع الظواهر الطبيعية. فالعقل البشري لو تُرِك وشأنه ولم يتلق وحيا ولم يرسل الله ــ تعالى ــ إليه رسلاً لما استطاع الخروج من ظلمات الإحيائية، وإذا خرج منها «متطوِّرًا» فإنه يتطوَّر إلى مرحلة لا تبتعد عن هذه الحالة كثيرًا، وهي المرحلة التي يقيم فيها نوعًا من العلاقات بين تلك الآلهة بتصورها قد تنوَّعت إلى آلهة كبيرة وأخرى صغيرة يقوم بينها من العلاقات ما يقوم بين البشر فتتخالف وتختلف وتتقاتل أو تتصالح. فإذا تقدم العقل خطوة أخرى أمكن أن يصل إلى تصور إلٰه واحد لكنه حالٌّ في كل ظاهرة هامة من ظواهر الطبيعة المستقلة. فإذا تطور أكثر من ذلك فقد يتصور الألوهية موحدة لكنها حالّةٌ في الكون في وحدته الوجودية.

فإذا لم تمهده النبوة فقد يصل في نهاية المطاف إلى تصور مادي طبيعي ينفي وجود قوىً في الطبيعة، وينفي وجود مؤثرات من خارجها لتصبح الطبيعة نفسها إلٰهًا ومستعبدة للإنسان. وإذا كان لها إلٰه من خارجها فقد يكون إلها أعطى للوجود

دفعة أولية وشحنة في داخله بما يسيِّر حركته وانتهت مهمته عند هذا الحد كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة(٣٤).

ومن هنا كانت «النبوة» ضرورة لابد منها وإلاَّ لبقي الإنسان في ضلاله يترنح بين هذه المراتب التي تمثل قصارى جهده العقلي.

ولذلك فقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية قضية النبوة ما تستحقه من الاهتمام وأعد في مبحث النبوات كتابه المعروف «النبوات» لتتبين من خلال ذلك ضرورة النبوة ومواصفاتها المعروفة وما تأتي به من وحي لهداية الإنسان وتمكينِهِ من القيام بمهام الخلافة، وأنَّ سائر معطيات العقل الإنساني من فلسفة وغيرها لن تغنيه عن «النبوة» وما تحمله وبذلك يتكرس الوحي مصدرًا أساسًا وأصيلاً للمعرفة يضل الإنسان إذا لم يهتد به أو إذا نازع في مصدريته وحجِّيَّته.

فإذا وصل الإنسان إلى هذه المرحلة فقد تحددت لديه بوضوح شديد ودقة بالغة العلاقة بين الله ــ تعالى ــ والكون، وبين الله والإنسان وبين الإنسان والكون كله. وذلك حجر الأساس للبناء المعرفي كله، إذ أن تحديد العلاقة بين الله والكون يعتبر تجريدًا للعقل الإنساني من سائر الأوهام الإحيائية والحلولية المضللة ويفتح الطريق لاستخدام الإنسان لوسائله وأدواته المعرفية التي زوده الله ــ تعالى ــ بها: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨].

فيفارق الإنسان قلقه وتوتره من كل ماحوله ويتحقق له ما يمكن تسميته بـ «الأمن المعرفي» ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] و ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

ويُدرك الإنسان أن هذا الكون المسخر بسنن كونية إلهية يقتضي وجوده خليفةً فيه، وأنه بصفته الخلافية هذه يتوقف وجودًا ودورًا على الله جلت قدرته وأن هذا الكون بيته ومنزله في هذه الحياة، عليه أن يعمره ويرعاه ويحافظ على ما فيه، ويُقيم الحق والعدل في رحابه لتتحقق عبادته لله وعبوديته له بمفهومها الشامل ويدرك

(٣٤) كما هو مذهب أرسطو.

الارتباط التام بين الخلق وغايته فتنتفي عنده سائر مركبات وإمكانات العدمية والعبثية: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

وحين نتابع حركة رسل الله وحملة وحيه عليهم الصلاة والسلام نجدهم ــ جميعًا ــ قد عملوا على قيادة الإنسان وتسديد خطاه في هذا الوجود بتبليغ ما أوحي إليهم وتعليم الإنسان الحكمة وتزكيته وكل ذلك لتمكينه من معرفة دوره وأدائه حتى إذا تهيأ للنضج واستوى لقبول المنهاج الكامل والشرعة الشاملة أرسل الله إليه خاتم النبيين ــ محمد عليه الصلاة والسلام ــ ليكون خاتم النبيين واللبنة الأخيرة في ذلك البناء الكامل «**إنَّ مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاّ وُضعت هذه اللبنة؟ فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين**»(٣٥).

وأنزل عليه القرآن العظيم معادلاً للوجود الكوني وحركته، فالقرآن آيات بينات والكون أشياء وظواهر وسنن حاكمات وقد استعاد القرآن تراث النبوّات كلّه مهيمنًا عليه ونافيا عنه أيّ تحريف وأيّ دس أو تدليس أو لبس أو غموض، مصدقًا له بطريقة الاسترجاع الإلٰهي وإعادة التنزيل في سياق ختم النبوة وتحكيم الكتاب والشرعة والمنهاج، ومعيدًا توظيفه في إطار منهجي قابل للتجدد من خلال الوعي الإنساني المتمثل بالعلماء المجددين دون حاجة إلى نبوات جديدة.

منهجية الجمع بين القراءتين

وقد بدأ القرآن آياته الأولى نزولاً بأمر بالقراءة مع بيان نمط القراءة المطلوبة متمثلاً بالجمع بين قراءتين قراءة القرآن المجيد، والكون الفسيح المديد فهما كتابان: كتاب منزل متلو ومعجز ومتعبَّد بآياته وهو القرآن الذي فصلت آياته ثم أحكمت من لدن حكيم خبير. فهو منبع الحكمة ومصدر الهداية ونبع التزكية ومنطلق التوجيه نحو العمران والحضارة، فهو يحدد غاية الوجود. وكتاب مخلوق مفتوح، أُحْكِمَ بناؤه وترابطت سننه وظواهره، وَبَرَزَت في كل جانب من جوانبه آثار القدرة الإلٰهية،

---

(٣٥) حديث صحيح أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب خاتم النبيين، كما أخرجه مسلم والترمذي وأحمد على ما في الفتح الكبير (١٣٤/٣).

وأشكال العلاقات ليكون ميدان الفعل الحضاري الإنساني ومجاله.

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥].

ولذلك كان الجمع بين القراءتين(٣٦) يمثل حجر الزاوية في المنهج المعرفي لهذه الأمة المخرجة للناس كافة نموذجًا ومثالا وشاهدًا على الأمم.

فإذا اقتصر الإنسان على قراءة واحدة فذلك انحراف منهجيٌّ خطير يؤدي إلى أوخم العواقب، ويُحدث فصامًا بين قراءتين لا مناص من الجمع بينهما. وإنَّ من شأن هذا الفصام أو الأحادية في القراءة أن تجعل الذين يقرأون الوحي — وحده — في معزل عن الكون منصرفين إلى الخلاص الفردي غير آبهين بالمهمة العمرانية المنوطة بهم، كما تجعلهم غائبين أو مغيبين لايستطيعون أن يمارسوا «شهودًا حضاريًّا» حيث يُحولون الوحي إلى غيب لا يفهم ولايفسر إلاّ بغيب مثله، ولا تتعلق نتائجه إلاّ بذلك الغيب، وتضطرب رؤيتهم للعلائق والوشائج بين الإنسان والكون. وقد يُسقطون من حسابهم المكوِّن الخالق — سبحانه — وعلاقة الوحي به فيصبح التدين لاهوتًا كهنوتيًّا يستلب الإنسان والكون ويهمل الأسباب وقوانين الحركة وصيرورتها وسائر السنن الحاكمة التي يتفاعل الإنسان معها فينتهي الفكر الإنساني إلى إطار سكوني جامد قد يحسب على الدين وما هو منه، وقد يدفع الإنسان باتجاه رهبانية روحية تؤدي إلى إهمال الإنسان لدوره العمراني والخلافي في الكون.

وأما الذين يقتصرون على قراءة الوجود في معزل عن الوحي فإنهم يغفلون عن الله — تعالى — الخالق البارئ فيتجاهلون البعد الغيبيّ الفاعل في الوجود وحركته فينتهون إلى وضعيّة نافية للغيب، فاقدة للنظرة الكلية للكون والإنسان والحياة، فينقسم الإنسان على نفسه، وتُولد الثنائيّات المتصارعة بين اللاهوت والناسوت من ناحية وبين الإنسان والإنسان من ناحية أخرى، وبين الإنسان والكون من ناحية ثالثة: فالإنسان يرى نفسه مستغنيًا عن خالقه فيميل إلى الطغيان والاستبداد بذاته أو بقومه، وقد يصيب الطغيان نسقًا حضاريًا كاملاً كما هو الحال في النموذج الحضاري الغربي المعاصر وما سيطر عليه من نزعة الطغيان والعلو في الأرض.

---

(٣٦) راجع هامش رقم ٦.

العقـل

أشرنا ــ فيما سبق ــ إلى أن العقل ــ وحده ــ لا يغني عن الإنسان كثيرًا إذا لم يهده الوحي، وتنتظم العلاقة بينهما بشكل سليم: فالعقل هو أداة الجمع بين القراءتين ووسيلته وبدونه لايمكن أن يتم شيء من ذلك أو توجد القراءة السليمة الشاملة، وأقوى ما يكون العقل وأقدر يوم يجمع بين القراءتين ويبني من ناتج هاتين القراءتين المجموعتين معرفةً تجري بها الأقلام وتحتفظ بها السطور، وتتداولها الأمم ويفصح ويبين عنها الإنسان فيبلغ الغاية ويجتاز قنطرة الابتلاء بإحسان العمل وإتقان الفعل والقيام بحق الأمانة.

وحين يظن الإنسان أن العقل نفسه مصدرٌ للمعرفة يولدها من داخل الذات أو ينفرد العقل بقراءة واحدة فإن ذلك يعود عليه بأضرار كثيرة، فقد يقع العقل فريسة تأملات وخاطرات انتقائية تتسلل دون نتيجة وتجعله هائمًا في عالم من الخواطر والتأملات والفرضيات لا قرار له، وكل سؤال يطرحه لايقابل بجواب بل بسؤال آخر أو بجملة أسئلة تتصل وتتسلسل وتدور إلى غير نتيجة.

أما إذا أفرد العقل قراءته ولم يجمع بين القراءتين فإنه سيصل إلى تلك النتائج الأحادية المنفصلة التي أشرنا إليها، والمتتبع للحركة الفكرية لدى البشر قديمًا وحديثًا لايعدم أمثلة ونماذج على ذلك في سائر الأطوار أو الأنساق الحضارية والثقافية الماضية منها والمعاصرة.

ولعلنا نستطيع أن نخلص مما تقدم إلى أن «إسلامية المعرفة» في طورها هذا لاتعني سحب رداء أو انتماء دينيّ على العلوم والمعارف الإنسانية المختلفة أو إيجاد بدائل تفصيلية تقابل كل ماهو موجود، لكنها تعني محاولة متكاملة في إطار «الجمع بين القراءتين» لاكتشاف البديل «المنهجي المعرفي» القادر على إخراج الإنسان المعاصر من هذه الأزمة الحضارية الشاملة الطاحنة، التي تترنح الإنسانية تحت وطأتها بقطع النظر عن اختلاف أوجه المعاناة وطبيعتها. فالمركزيّة الغربيّة المعاصرة بقراءتها العوراء قد استدرجت نفسها والعالم كله إلى وضعيّة لا تجد لنفسها منها فكاكًا. والماركسية التي حاولت القيام بدور المنقذ الفلسفي للوضعيّة الغربية من خلال «الديالكتيك» والإحالات والنهايات الفلسفية التي اصطنعتها من خلال القراءة الواحدة القاصرة على

الوجود وحده قد سقطت ذلك السقوط المريع لتترك الحضارة الغربية تعاني بالإضافة إلى أزمات ما قبل الماركسية مآزقها الحضارية الإضافية الأخرى المنعكسة على جوانب حياتها الاجتماعية والسلوكية والاقتصادية، وهي أزمات لم تعد تجدي فيها وسائل العلاج الجزئيُ التي تفرزها مراكز البحوث والدراسات الغربية المعاصرة. وفي إطار هذا التداخل الحضاريّ أو الهيمنة الحضاريّة من المركز الغربيّ على الأطراف العالميّة كلها وقيام تلك المركزية على قواعد الاستتباع وإيجاد قابلية الاتباع لدى الآخرين تصبح الأزمة مزدوجة بالنسبة لشعوب الأمة الإسلامية ــ بالذات ــ التي لم يشفع لها قبولها التبعية التامة أو الناقصة على مستوىٰ الأنظمة وكثير من المؤسسات للمناهج والثقافة والفكر والتوجهات الغربيّة ــ فإذا بالمركزية الغربية تضع الإسلام كعدو بديل تحمله مسؤولية أزماتها في محاولة هي أشبه بمحاولة السكران الذاهل الذي كل همه أن لا يصحو على الحقيقة ــ حقيقة أزمته ــ لأنها من المرارة بحيث لا يطيق رؤيتها سافرة تحمله مسؤولية كل ما يحدث وتطالبه بإلحاح بتغيير ما بنفسه من أهواء واتجاهات وما بعقله وقلبه من مفاهيم، وما يحكم حياته من مناهج لعل الله يغيّر حاله ــ بعد ذلك ــ ويعينه على الخروج من أزمته.

إن عالمية الأزمة تتطلب عالمية الحل وليكون الحل الإسلامي على مستوىٰ خطاب عالمي فإن مدخله الأساس هو «المنهجية المعرفية» القائمة على القرآن المجيد. فهي ــ وحدها ــ القادرة على إعادة تشكيل العقل المعاصر، وبناء مدركاته بناءًا سليمًا.

أما «المنهجيّة» فنعني بها ضوابط للفكر الإنساني تُستقىٰ من إطار مرجعي صالح لأن يقوم بتحديد طرق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها. والمنهجية تُخرج العقل الإنساني من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم القائم على التأملات والخواطر الانتقائية وتحمله على اكتشاف «إطار مرجعي» يرجع إليه من خلال منهج يمثل خُلاصة لقوانين وسنن تم رصدها وملاحظتها ثم تحوَّلت إلى نظريات وقواعد ليصبح النسق الناظم لتلك النظريات إطارًا مرجعيًا يضبط حركتها فلا تتناقض ولا تتضاد ولا تتنافىٰ ولا يضرب بعضها بعضًا، فتتداح دوائر الأفكار من حولها ثم تعود إليها كأنها مشدودة إليها بعقال.

ولذلك فإن «المنهجية» إضافة لمهمتها تلك تصبح ناظمًا للمفاهيم والنظريّات، ومكيّفًا للقوانين بالشكل الذي يجعلها مترابطة. وتتدخل في صياغة الأسئلة والفرضيات كذلك لتتصل ـــ بعد ذلك ـــ «بالمعرفيّة» التي تقف أمام كل قضية موقف الدراسة والنقد والتحليل، ثم إعادة التركيب: فالمنهجيّة ـــ إذن ـــ علم بيان الطريق والخطوات اللازمة لاجتيازه باتجاه غاية معرفيّة محددة، وتُعتبر «المفاهيم» اللبنات الأساسية التي تقوم المنهجيّة عليها. ويعتبر «الإطار المرجعيّ» الناظم الذي يُتيح وضع المفاهيم موضعها ويعمل على تشكيلها وتشغيلها بشكل يحقق المقاصد المعرفيّة منها. وإذا كان «الإطار المرجعيّ» يمثل ناظمًا للمفاهيم فإن الإطار المرجعيّ يقوم على دعائم تمثل المفاهيم أهمها.

وإذا تعددت المناهج في أنظار الآخرين وتنوعت المنهجيّة تبعًا لتنوع نظريّاتهم في المعرفة أو تصنيفها، أو مجالاتها فإن «إسلامية المعرفة» ـــ لقيامها على قاعدة الجمع بين القراءتين ـــ تعمل على أن تقرأ الوحي والكون بمنهجية واحدة انطلاقًا من إطارها المرجعيّ القائم على دعائم التوحيد ووحدة الخلق في علاقته بالخالق، ووحدة الحق ومفهومه في الوحي وفي الوجود، ووحدة الحقيقة فيهما كذلك، والجمع بين تعليل الوحي والحكمة فيه، وغائيَّة الكون وقوانين الأسباب فيه.

وهنا يتضح الفارق بين «المنهج» بمعنى قواعد التفكير وضوابط البحث في أي مجال جزئي أو كلي وبين «المنهجية والمنهاج» في منظور «إسلامية المعرفة».

أما «المعرفية» فإن بينها وبين «المنهجية» في إطار قضية «إسلاميَّة المعرفة» وصلاً وفصلاً كما يقول البلاغيون أو عمومًا وخصوصًا كما يقول المناطقة «فالمعرفيّة» تحتاج «المنهجيّة» وتتوقف عليها. كما أن «المنهجيّة» تأخذ شكلها العملي في إطار «المعرفيَّة» فبينهما تلازم. «المعرفيَّة» تقوم على نشاط ذهني واسع شامل لسائر عمليات النقد والتحليل والتفكيك، موظف لسائر العناصر والمعطيات والعلاقات والقدرات المتوافرة في السقف المعرفي المعاصر لاكتشاف الإشكاليات الاجتماعية والثقافية وإعادة التركيب وفقًا لقوانين المنهجية وضوابطها. و«منهجية القرآن المعرفية» لتؤدي دورها في «أسلمة المعرفة» المعاصرة، ولتحقق عملية «الجمع بين القراءتين» التي نعتبرها شرطًا لابد منه للخروج من الأزمة الفكريّة والمعرفيّة في مستوياتها العالمية والمحلية لابد من إبراز علاقة

الله ــ تعالى ــ «الغيب» بالإنسان والطبيعة وتخليص المعرفة ومناهجها من تجاهل الغيب أو الإلحاد فيه أو نفيه أو الوقوف منه موقف الحياد والتخلص من حالة الفصام بين اللاهوت والناسوت وسائر الفلسفات الوضعية ذات القراءات الأحادية.

وهذه مهمة لا يستطيع المشاركة فيها والنهوض ببعض أعبائها إلا أولئك الذين أوتوا القرآن وحظًا من العلوم والمعارف كافيًا لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن العظيم والكون والإنسان إذ أن أيَّ منطق لا يأخذ في دلالته المنهجية المعرفية بُعد تحديد العلاقة مع «الغيب» كمؤثر فاعل في الوجود وحركته لايمكن قبوله كمنطق فاعل قادر على أن يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ومنهج الأخذ بهذا البعد لا يمكن أن يستقى صافيًا سليما من غير القرآن الكريم.

«فإسلاميّة المعرفة» إذن منهج معرفي محدد المعالم واضح القسمات وتمثل بديلاً للمادية والوضعية المتجاهلة لله وللغيب من ناحية، كما تمثل بديلاً عن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى.

وفي إطار وعينا الحالي بـ «إسلامية المعرفة» نستطيع أن نقرر أن قواعد الإنتاج المعرفي في إطارها ومنظورها ينبغي أن ترسى على الدعائم التالية:

(١) إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات وخصائص التصور الإسلامي السليم ليتضح ما يمكن اعتباره النظام المعرفي الإسلامي القادر على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكلية وإنتاج النماذج المعرفيّة الضروريّة، دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذي يمكن من الاستيعاب والتجاوز لتراث الماضين وإنتاج المعاصرين بشكل منهجي منضبط، وبالوقت نفسه يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي، والتفسير المعرفي الذي لا يقوم على الإقناع والخطابة بل على المنهجيّة المعرفيّة التامة.

(٢) إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجيّة الإسلاميّة على ضوء «المنهجيّة المعرفيّة القرآنيّة» وعلى هدًى منها. فإن أضرارًا بالغةً قد أصابت هذه المنهجية نتيجة القراءات المفردة والتجزيئية التي قرأت القرآن عضين، وقرأت الوجود والإنسان في معزل عنه قديمًا وحديثًا.

(٣) بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد من خلال هذه الرؤية المنهجية وباعتباره

مصدرًا للمنهاج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاريّ والعمرانيّ وقد يقتضي ذلك إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال. فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعيّة الماضيّة التي كانت بطيئة ومحدودة اجتماعيًا وفكريًّا بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاريّ العالميّ الراهنة. ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآنّي والحديث النبويّ كانت العقلية البلاغية واللغوية وما توحي به من اتجاه نحو التجزئة وملاحظة المفردات أو الجمل باعتبارها وحدات التعبير الصغرى هي السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولّد عنها مقبولاً وكافيا في تلك المرحلة، ولا تزال قواعده مفيدة وهامة حين تُوضَعُ في سياقها التاريخي، أما في المرحلة الراهنة حيث تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن علاقاتها الناظمة لها بطرق تحليلية ونقدية توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة فلابد من إعادة النظر في علوم وسائل فهم النص وخدمته وقراءته قراءة الجمع مع الكون والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل والربط الوثيق النسبي من خلال إسقاطات الإسرائيليات، والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات.

(٤) بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة — أيضًا — من خلال تلك الرؤية المنهجية وباعتبار السنة النبوية المطهرة كذلك مصدرًا لبيان المنهج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني. فلقد كانت مرحلة النبوة وعصر الصحابة مرحلة تعتمد على الاتصال المباشر برسول الله ﷺ ومتابعته والتأسِّي به فيما يقول أو يفعل: **«خذوا عني مناسككم»**(٣٧)**«صلوا كما رأيتموني أصلي»**(٣٨) والاتباع والتأسي يعتمدان على التحرك العملي في الواقع للرسول عليه الصلاة والسلام. فالرسول ﷺ كان يجسد بسلوكه القرآن في

---

(٣٧) حديث صحيح أخرجه مسلم، عن جابر. كما في **التلخيص الحبير** ضمن الحديث رقم (١٠١٢).
(٣٨) حديث صحيح متفق عليه. على ما في **التلخيص الحبير** ضمن الحديث رقم (٢٨٤).

الواقع فلا تبدو هناك أية مشكلة في التطبيق وتنزيل القرآن على الواقع. فالتطبيق النبوي والبيان الرسولي كانا يُضيِّقان الشقة تماما بين مكنونات المنهج الإلٰهي القرآني وبين الواقع العربي والإسلامي بعقليات أهله وقدراتهم الفكرية والمعرفية وبشروط ذلك الواقع الاجتماعية والفكرية والسقف المعرفي السائد فيه. ولذلك كان الرواة من الصحابة رضوان الله عليهم حريصين على أن لا تفوتهم أية جزئية تتعلق بحياة رسول الله ﷺ لأن ذلك هو البديل الوحيد عن الوعي بالمنهج الناظم للقضايا المختلفة ولذلك اشتملت السنة على ذلك الكم الهائل من أقوال وأفعال وتقريرات رسول الله ﷺ وتلقينا كل تلك التفاصيل التي تجعلنا قادرين على أن نتابع حركته اليومية عليه الصلاة والسلام في غدوه ورواحه وسلمه وحربه وتعليمه وقضائه وقيادته وفتاواه، وممارساته الإنسانية بطريقة تكشف عن أسلوبه أو سننه عليه الصلاة والسلام في التعامل مع الواقع وتكشف — إضافة لذلك — عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله ﷺ يتعامل معه ويتحرك فيه. وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته. وكان التأكيد دائمًا ومستمرًّا على أن المصدر الوحيد المنشىء للأحكام هو القرآن العظيم، والمصدر الوحيد المبين للقرآن بيانًا ملزمًا هو السنة.

نموذج للتعامل المعرفيّ مع السنّة

ولذلك كان عليه الصلاة والسلام في سننه يمثل تجسيدًا للربط بين المنهج القرآني والواقع؛ ومن هنا كان من الصعب فهم كثير من القضايا في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرك فيه، فحين يَنْهَىٰ عليه الصلاة والسلام عن النحت والتصوير مثلاً. ويعتبر المصورين أشدّ الناس عذابًا يوم القيامة فلا ينبغي أن يفهم نهيه عن ذلك أنه موقف نبويٌّ من الجماليات المجسمة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان الذي كان يجند الجن يصنعون له ما يشاء من تماثيل، ولا ينبغي أن يفهم في إطار تساؤلات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه بأننا لانشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبادة هذه المجسّمات فلماذا تحرَّم علينا؟ ولا يكون الحل بالتلفيق بفتوىٰ جزئية تُحِل

هذا النوع وتمنع ذلك، بل يلاحظ فيها الموقف المنهجي الذي أشار عليه الصلاة والسلام إليه في مواقف عديدة مثل «**لولا قومك حديثو عهد بكفر لفعلت ولفعلت**»(٣٩)، فتنحسم مادة الجدل، ولا يسمح لها بأن تتطاول إلى النقاش حول حجية السنة ذاتها. لأنّ السنّة ـــ في إطار هذا المنهج المعرفيّ ـــ تصبح قواعد منهجيَّة ميسَّرة للتأسّي لا جزئيات متناثرة لا يربطها رباط منهجيٌّ.

ففي نموذجنا هذا يمكن القول إنّ رسول الله ﷺ كان يعمل على قطع دابر صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم حديثي عهد بها لا يمكن التساهل معهم في شيء يمكن أن يؤثر ولو على سبيل الاحتمال على تجريد التوحيد، فكان ذلك الحسم ضروريًّا. إن الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا وقراءتها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنن إلى دائرة المنهج والفهم المنهجي بدلاً من دائرة الجزئيات المتصارعة التي كثيرًا ما يحولها المختلفون إلى أقوال وفتاوىٰ جزئية تدل على الشيء ونقيضه وكأنها أقوال أئمة المذاهب المختلفة.

لقد ارتبط العرب في مرحلة نزول القرآن بمفهوم الاتّباع والاقتداء في إطار التفاصيل والجزئيّات الواردة في أقوال وأفعال وتقريرات رسول الله ﷺ واتخذوا من رسول الله ﷺ قدوة عمليّة جسدت لهم المنهج التفصيليَّ في الاتّباع طبقا لشروطهم الواقعيّة الحياتيّة وعبر هذا الفهم لمنهج الاتباع والتأسي نشأت مفاهيم «المأثور والمنقول» في تراثنا النقليّ. وفي محاولة للتخفيف من آثار هذا الفهم بعد ذلك لجأ من لجأ إلى التأويل الباطني والتفسير الرمزي والإشاري كمخرج من التقيّد بحرفيّة المأثور ولكن مازاد ذلك الأمر إلاّ اضطرابًا، وكان الواجب هو الوصول إلى المنهج القرآني النبوي لتنضبط على هدًىٰ منه سائر التفاصيل والجزئيات ولتفهم في إطاره فتتبيّن المقاصد وتتضح الغايات، وينتشر الفهم الكلي المقاصدي.

إن العقلية المعاصرة عقلية تبحث ـــ باستمرار ـــ عن الناظم الموضوعي

---

(٣٩) «**لولا قومك...**» الحديث في **الفتح الكبير** (٢/٥٢) ولفظه فيه: «**لولا أن قومك حديثو عهد بجاهليّة لهدمت الكعبة ولجعلت لها بابين**» أخرجه الترمذي والنسائي عن عائشة، ونحوه «**لولا أن قومك حديثو عهد بجاهليّة لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض ولأدخلت فيها من الحجر**» أخرجه مسلم عن عائشة أيضًا.

للأمور، وتحاول النفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد، فضمن هذه المنهجية يصبح التحليل والنقد والتفسير إطارًا موضوعيًّا للحركة الفكرية في تعاملها مع القضايا الكونية والمحلية. وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وتفهم السنة النبوية دون الوقوع في إطار ماضوية سكونية تلغي سنَّة الصيرورة التاريخيّة تمامًا، أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية قاصرة تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات جزئية لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها — كما هي — في الحاضر فكأنها تعبير عن الماضي في ثوب جديد، ومصطلحات وعناوين جديدة.

(٥) إعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا — في الوقت الحاضر —: دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة التلفيق الانتقائيّ العشوائيّ. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك التراث.

(٦) بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر — أيضًا — يخرج تعامل العقل المسلم معه من أساليب التعامل الحالية التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات مع الفكر الآخر وتكريسه باعتباره مركزية منفصلة متميزة ثم المقارنات به لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق بروح مستلبة تماما أو الانتقاء العشوائيّ المتجاهل للمنهج.

فهذه الخطوات أو المحاور أو المهام الستة هي التي أطلقنا عليها قواعد «إسلامية المعرفة أو المنهج التوحيدي للمعرفة أو إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية، أو توجيه العلوم الطبيعية وجهة إسلامية، أو التأصيل الإسلامي للعلوم». فنحن المسلمين لأول مرة نجد أنفسنا أمام وضعية عالمية تعمل على توظيف المعارف والعلوم واكتشافاتها ومنجزاتها توظيفا يفصم العلاقة بين الخالق والكون والإنسان وتتجاهل الغيب، وتباعد بين العلم والقيم وذلك بطرح تصورات حول الوجود يبدو بعضها نقيضًا لتصوراتنا الإسلامية، وقد تكون هي كذلك وقد لا تكون، إذ ليست القضية أن ننتقي من مقولاتنا الدينية ما يتوافق مع تلك التصورات لنقول إنها لدينا من قبل، أو نرفضها

وندمغها بالكفر. فمنطلقنا ومنذ الأساس تجاه العلوم الكونية ليس منطلقًا لاهوتيًّا كهنوتيًّا، وليس مطلوبًا منا أن نقتدي بغيرنا لأن تجربتهم في مواجهة العلم ومنجزاته تختلف عن تجربتنا، فلو كان القرآن لاهوتًا كهنوتيًّا لما جازت فيه إلا قراءة البعد الواحد، أي القراءة الأولى فقط، وقد أمرنا بخلاف ذلك، فنحن لا نصارع العلم لأننا ندرك أن الوحي في الكون الكتابي هو الوحي في الكون الطبيعي، فإذا ظهرت انحرافات أسندت إلى العلم، فالمطلوب هو تطهير العلم منها، وإذا ظهرت تأويلات أو تفسيرات أسندت إلى النص الموحىٰ، فلابد من نفي وإبطال تحريفات الغالين، وتأويلات الجاهلين، وانتحال المبطلين، وهذا أساس الجمع بين العلوم والمعارف وربطها بالمنهجيّة المعرفيّة القرآنيّة إذ لم يكن الدين من قبل يواجه سوىٰ فكر عقلي وضعي مجرد ولم يكن مسلحًا بالعلم التطبيقي المعاصر ونتائجه التي أدت إلى قيام مذهبيات تجاوزت الوضعية التقليدية. فالمطلوب منا — وكما أمرنا — استرجاع أو استرداد العلم من هذه المذهبيات وتطهيره وإعادة توظيفه بمنطق الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

شيخ الإسلام وإسلامية المعرفة

والآن نأتي إلى علاقة شيخ الإسلام ابن تيمية بـ «إسلامية المعرفة» بعد أن بينًّا حقيقتها، وأوضحنا دعائمها وقواعدها الأساسية. قد يقول قائل ما لشيخ الإسلام وأسلمة المعرفة؛ وهي عملية تجديد فكري منهجي معرفي لم تتضح معالمه إلاّ في هذا الطور العقلي الثالث من أطوار العقل البشري الذي اعتمد «المنهجية المعرفية» قاعدةً ومنطلقًا للبناء الفكري والمنهجي والمعرفي، وهي محاولة إسلامية معاصرة للرد على التحدي الفكري والمعرفي والثقافي الذي فرضته مركزية الاستتباع الغربية المعاصرة على العالم كله؟ وابن تيمية رجل سلفي من علماء القرن الثامن الهجري وكذلك جل تلامذته وناشري علمه؟ أهِيَ محاولة لإضفاء المشروعية القديمة على المحاولة الحديثة؟ أم هي محاولة لسحب الرداء السلفي على هذه القضية لجعلها قضية محورية لدىٰ سائر فصائل الأصالة المعاصرة؟ أم هي محاولة لربط الجديد المستغرب بالقديم المألوف بهدف إزالة الوحشة عن مستقبليه أم ماذا؟

ونقول: كل ذلك لم يكن؛ لأن صلة هذه القضية بفكر وقواعد فكر شيخ الإسلام صلة عضوية يمكن أن تتضح فيما يلي:

إن الأفكار كالكائنات الحية قد تأخذ وهي في طور البذرة الصالحة سنين قبل أن تنبت، وقد تنبت وتبقى في طور جنينيّ سنين عددًا قبل أن تأخذ طريقها نحو النضج فإذا نضجت وتكامل نمُوُّها فقد يصعب على ذوي النظر الجزئيّ أو المحدود الربط بين تلك البذرة البسيطة وذلك الكائن الحي المتكامل.

إذا تبين هذا فيمكن للباحث أن يبدأ بالمقارنة بين حالة الأمة المسلمة في عصر ابن تيمية وحالتها اليوم، وبين حالة العالم في تلك الفترة وحالته اليوم ليكتشف من وجوه الشبه بين العصرين الكثير بحيث يحتاج إلى بحث جاد ليصل إلى وجوه الافتراق بينهما إذا غض النظر عن الأسماء والعناوين وبعض التفاصيل الأخرى، وسيجد التشابه قائمًا بين عصرنا هذا وعصر شيخ الإسلام في الجوانب الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والقضائية والإدارية والتعليمية وغيرها. كما سيجد التناحر القائم بين المماليك وغير المماليك الذين وقعت بين أيديهم مقدرات الأمة المسلمة، كما سيجد الأمة المسلمة قد تحولت إلى ما يشبه القصعة وقد تداعت عليها الأكلة من صليبيين وتتار. كما سيجد التمزق والانقسام والتفتت أمورًا فاشيةً في داخل الأمة، والصراع المذهبي والطائفي يفتك في جسدها المنهك. لا شك أن الباحث سيجد بعض الفوارق كذلك بين مماليك الأمس واليوم، فمماليك الأمس أشجع وأنبل من كثير من مماليك اليوم، وتتار اليوم أكثر فتكًا من تتار الأمس. وأن صليبيو اليوم يتحكمون في مقدرات العالم كله، ويستطيعون أن يحشدوه كله في مواجهة من يريدون في الوقت وبالكيفية التي يريدونها.

فكيف واجه شيخ الإسلام ومدرسته تلك الحالة، وما الدور الذي قام به؟

(١) لقد قام رضي الله عنه في بادئ الأمر بما يمكن تسميته بـ «تقدير الموقف» من خلال دراسة ووعي على داخل الأمة وما يدور فيه، وخارجها وما يطمع فيه وحدد مداخل الأزمة ومداخل الإصلاح والتغيير والمعالجة وبدأ بصياغة «خطاب الإصلاح والتغيير» و «منهجية التجديد» المناسبة.

(٢) لقد أدرك ابن تيمية أن مدخل الإصابة المدمرة التي أصابت هذه الأمة كان

يوم أن غفلت عن «المنهجية السليمة» في التعامل مع كتاب ربها وسنة نبيها فقادها ذلك إلى القراءات الأحادية المتضادّة والأطر التجزيئية المتناقضة فحرمت هداية الوحي الإلهي الصادق — وهو بين أيديها — فانصرف من انصرف إلى «علوم الأوائل» وانصرف آخرون إلى العقل يحملونه ما يطيق وما لا يطيق واتجه قوم صوب الوجدان والعرفان والإلهام، واتجه آخرون نحو التصوف البدعي، وانضم آخرون إلى الفرق الباطنية، والطوائف الضالة فتفرقت بهم السبل، وتجارت بهم الأهواء — بعد أن انهارت لديهم خصائص التصور الإسلامي، وانفرط عقد نظامهم ونموذجهم المعرفيّ واضطربت قواعد المنهجيّة الإسلاميّة، واختلت قواعد التعامل السليم مع الكتاب والسنة، وتراث الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من علماء الأمة. كما أن الرؤية المعرفية للعلوم ومراتبها وتصنيفها أصيبت بكثير من الاضطراب والخلل لأسباب عديدة لا يتسع المجال لتفصيلها هنا، بعضها عائد إلى الطرائق التي تم فيها استيعاب ثقافات الشعوب التي دخلت الإسلام، وبعضها عائد إلى اضطراب مناهج استيعاب وتجاوز ماتمت ترجمته من تراث الآخرين. وقد أثر ذلك في طرائق التعامل مع تراث الآخرين بصفة عامة واضطراب الأمة في ذلك وتزايد حجم الإشكاليات المعرفية في الساحة الفكرية الإسلامية فافترقت كلمة الأمة، وتمايز أبناؤها، وتحزبوا فكل حزب بما لديهم فرحون:

(٣) بعد «تقدير الموقف» وتحديد مداخل الإصابة قام رضي الله عنه بإعادة تصنيف المعرفة تصنيفًا تجاوز فيه تصنيفات من سبقه سواءًا أولئك الذين ترجموا التراث اليوناني وعدلوا فيه وأضافوا إليه أمثال أبي يعقوب الكندي والفارابي وغيرهما من الملقبين «بفلاسفة الإسلام» أو الآخرين الذين لم يتأثروا بذلك كثيرًا مثل ابن الساعي الأكفاني(٤٠) وغيره، فقسم ابن تيمية العلوم والأقوال إلى ثلاثة أقسام: عقلي وملّي وشرعي. فالعقلي المحض مثل ما ينظر فيه الفلاسفة من عموم المنطق، والطبيعي والإلهي؛ ولهذا كان فيهم المشرك والمؤمن، والملّي مثل ما ينظر

(٤٠) كتب ابن الساعي الأكفاني — من علماء القرن السادس الهجري — كتابه في تصنيف العلوم الذي أسماه «**إرشاد القاصد**»، وعلى هذا الكتاب بنى طاش كبرى زاده كتابه المشهور في تصنيف العلوم الذي أسماه «**مفتاح السعادة**».

فيه المتكلم من إثبات الصانع وإثبات النبوات والشرائع؛ فإن المتكلمين متفقون على شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ولكنهم في رسائلهم ومسائلهم لا يلتزمون حكم الكتاب والسنة، ففيهم السني والبدعي ويجتمعون هم والفلاسفة في الأمور الكلية من العلم والدليل والنظر والوجود والعدم، ولكنهم أخص بالنظر في العلم الإلهي من الفلاسفة، وأبسط فيه وإن شاركهم الفلاسفة في بعضه. كما أن الفلاسفة أخص في الأمور الطبيعية، وإن شاركهم المتكلمون في بعضها. والشرعي: ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة، ثم هم إما ناظرون بظاهر الشرع فقط، كعموم أهل الحديث والمؤمنين الذين هم بمنزلة العباد الظاهرين في العبادة. وإما عالمون بمعاني ذلك فهم في العلوم — كالعارفين من الصوفية الشرعية. فهؤلاء هم أمة محمد المحضة[41]. اهـ. والغريب أنه رحمه الله لم يقتصر على إخضاع العلوم — وحدها — إلى هذا التصنيف بل أخضع له العبادات والحسنات والسماع فكل هذه الأمور يخضعها لذات التصنيف فهي عنده «عقلية وملّية وشرعية».

وهنا يطلق — رحمه الله — حكمة تعبر عن انطلاقة فكرية كان لها أثرها في فكره وفكر تلامذته ومنتسبي مدرسته عبر العصور — إلا الخلف منهم — حين أدرج «الملي والعقلي» تحت الشرعي وضمهما — معًا — إلى كنفه فقال: «فالشرعي باعتبار الثلاثة (أي: مشروع) وباعتبار يختص بالقدر المميز»، وبذلك أعطى للشرعي الميزة باعتبارين دون أن يضطر لأن ينزع المشروعية والاعتبار عن العقلي والملي كما يفعل الكثيرون الآن وعند التأمل في هذه الفكرة الجليلة التي لا أشك أن شيخ الإسلام استدرك بها على من سبقه، وسبق فيها من لحقه قد بذر بذرة «القراءة المعرفية» فقد جمع بين العبادات والحسنات والعلوم والأقوال والسماع في إطار جامع انعكس عليه المنظور الإسلامي السليم الذي يجمع بين القراءتين فيعطي للمنهج الإسلامي صفة الشمول والكلية القائمة على الإلمام بالأبعاد المختلفة لكل ظاهرة، دون إغفال لجوهرها[42]. وفي الوقت نفسه لا ينزع المشروعية عن تعدد أملاه التنوع بين العقول والشرائع والملل.

(٤١) راجع الفتاوي. (٤٢) راجع «معارج الوصول» ١/١٨٤ و مجموع الرسائل الكبرى.

ثم يحدد شيخ الإسلام من خلال تصنيفه للعلم مواضع الإطلاق والعموم في العلوم التي يمكن أن تشكل رصيدًا حضاريًا ويوضح الفرق بين النسبية والخصوصية فيوجه النظر إلى قاعدة معرفية وفكرية تتيح قدرًا معلومًا من التمايز والتفرع بين جماعة وأخرى حيث إن التنوع من سنن الله في خلقه، وله ما لها من حكمة ونفع تمامًا. كما أن الوحدة سنة من تلك السنن. وما بين الإطلاق والنسبية والعموم والخصوص في تحديد قاعدة العلوم وتصنيف محاورها ودوائرها توجد — أيضًا — المساحات المتداخلة التي ليست بالعقليات المحضة ولا بالمليات والتي يمكن أن تندرج تحت الشرعيات دون أن تنحصر الشرعيات فيها كالمعارف الفقهية من حيث ما ترجع إليه من وحدة الأصول، وتتسم به من تعدد وتنوع الفروع.

إن هذا التصنيف — في الحقيقة — يعتبر — من وجهة نظرنا — بذرة التفكير في إطلاق مصطلح «أسلمة المعرفة» على المشروع الفكري والمعرفي الذي يحمله تيار متنام من تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، ويتبنى تنفيذه المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فالوعي بتنوع المعرفة وتمايزها في المصادر والناتج المعرفي والغايات والآثار هو المنطلق الأساسي لقضية إسلامية المعرفة التي رفضت التسليم بعالمية وعلمية العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة التي روج لها الغربيون، والتي قاسوها على العلوم الطبيعية ليفرضوا على الأمم الأخرى التبعية لخصوصياتهم الملية والدينية ومصادرهم المعرفية. وحين تفهم أبعاد «إسلامية المعرفة» تتضح — آنذاك — إمكانية معالجة إشكالية العلوم الاجتماعية المعاصرة من منظور إسلامي، وتبدو «أسلمة المعرفة» آنذاك ضرورة ملية وشرعية لا بالنسبة للأمة المسلمة وحدها، بل لأهل الإيمان كافة من سائر الملل، وضرورة عقلية لبقية البشر، ذلك أن العلوم الاجتماعية المعاصرة علوم انبثقت عن مفهوم مختزل ومبتسر للمعرفة العلمية، وأخذت تعمم أحكامها في المجالات الإنسانية والاجتماعية من واقع التجربة الحسية المحدودة للإنسان الأوروبي ودون نظر للوحي وموقفه في كل هذه الأمور، فجاء تعميمًا مشوبًا بالتحكم والقسر؛ فضلاً عن أن الطفرة التي جاءت في تلك الفصيلة من العلوم العصرية إنما جاءت

في أجواء بيئة اجتماعية حضارية كان قد تم فيها تهميش النقليات فضلاً عن تضخيم وتشويه العقليات وتم هذا وذاك في إطار نسق معرفي قوامه الثنائيات والاستقطاب والتناقض والاصطراع فكان من طبيعة الأمور أن ينظر إلى العقليات والنقليات على أنها تناقضت واصطرعت حتى استبعد طرف وساد الآخر في منطق الغلبة الذي اعتمد التجاوز والهيمنة، فلم تكن السعة والتوفيق والتقابل والتكامل من خصائص مثل هذا النسق المعرفي الذي نبت في التربة الوضعية وقام عليه ما اصطلح على تعريفه بالمنهج العلمي الحديث. فجاءت تلك الأرضية المعرفية تتسم بالجمود وضيق الأفق فضلاً عن القصور، وجاءت تحمل معها معالم التجزئة والاختزال، والتقليص والتضخيم والإفراط والتفريط، وكلها من الأمور التي كان لابد أن تنعكس على نظريات تبحث في ظواهر العمران الاجتماعي البشري.

وأول ما ارتدت عليه الانعكاسات السلبية للأرضية المعرفية المغلوطة ـــ وهي المعرفة الوضعية ـــ كان في مجال الخلط بين العلوم التقنية والتطبيقية وقياس العلوم الاجتماعية والإنسانية عليها، وفي ذلك انتهاج للمنطق القياسي في غير موضعه، فتم خلط العلوم. ثم اشتد النقاش بعد ذلك حول التمايز بينها، وكذا الحال عندما جرى قياس عمليات التغيير الاجتماعي والتبديل الثقافي للأمم رغم اختلاف بيئاتها الاجتماعية الحضارية على النموذج التاريخي لغرب أوروبا وساد ذات المنطق العلمي منطق الاستقطاب والاصطراع والتجزئة والتعميم والاختزال والتقليص والتضخيم لبسط منظومة فكرية حضارية تبنتها قلة استخلصتها من جوف تجربة محدودة نسبية لتصبح من خلالها منطق علوم عصر وأخذت تسعى لأن تفرض تلك المنظومة على أنماط المعيشة في المجتمعات الأخرى وتتحكم في مساراتها(٤٣).

(٤) **النقل والعقل:** يبني ابن تيمية على تصنيفه هذا للعلوم والمعارف والذي لم نطلع عليه عند سابقيه ـــ فكرة إلغاء الثنائية التي شاعت وسيطرت دون مبرر

(٤٣) يراجع للاطلاع على تفاصيل تلك الآثار السلبية لفرض المنظومة الفكرية الغربية على العالم دراسة غريغوار مرشو «**نظرية الاستتباع**» وهي قيد الإعداد للنشر.

وهي ثنائية «النقل والعقل»، والفصام المفتعل بينهما فبدأ — رحمه الله — على عادته، يهدم سائر الأوهام والشبهات التي قام على أساسها ذلك الفصام وتناولها باستقراء تام في كتبه «**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ودرء تناقض النقل والعقل، والنبوات، ومعارج الوصول**» وغيرها ثم عمد إلى تحديد العلاقة بين النقل والعقل بتقرير تلازم لا يقبل فصالاً، ثم أدرج العقل تحت مفهوم الشرع وطواه تحت جناحه لكي لايدع مجالاً لأي متنطع بعد ذلك أن يدعي فصامًا بينهما، أو ينتصر لأيٍّ منهما على الآخر، وبذلك تجاوز ما عرف «بعقلانية أهل الاعتزال» و«حرفية أهل الأثر» إلى ما يمكن تسميته «بالشرعية العقلانية» أو «بالعقلانية الشرعية»، كما تجاوز أطروحات الغزالي وابن رشد معا في هذا المجال، وأطروحات المتكلمين بصفة عامة وبيَّن أن العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي كانا في غنًى تام عن ذلك المنهج القاصر المنحرف الذي اتبعه الكلاميون في الاستدلال لقضايا العقيدة متجاوزين منهج القرآن العظيم في الاستدلال لها استدلالاً شرعيًّا عقليًّا منضبطًا لا يسمح بحذف أية جزئية من أجزاء العقيدة، ولا يفرط بأية خاصة من خواص التصور الإسلامي ولا بإضافة شيء في هذا المجال بالغ الخطورة، وبالتالي تنتفي الحاجة إلى التأويل أو التعطيل أو التشبيه أو التجسيم، التي سقط فيها كثير من المتكلمين، كما حذّر من كثير من الاحتمالات التي يمكن أن تثار حول هذا الأمر إذا اتبع منهج التمسك بحرفية المنقول من الآثار عند الأخذ بها دون نقدها نقد العارفين بموازين نقد الأسانيد والمتون، وقال رضي الله عنه في ذم مثل هؤلاء الذين يهملون جانب العقل بالكلية، ويقفون عند لفظ الأثر: «وقد يخلطون الآثار صحيحها بسقيمها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، ويستدلون بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالاته فلا يذكرون ما فيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، بل ولايعرفون أنه قد بيَّن الأدلة العقلية الدالة على ذلك، ويجعلون الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن تُبيَّن الأدلة الدالة عليه»، فتراه هنا كيف انتقد المتكلمين الذين اعتمدوا الدليل العقلي وحده وكيف انتقد بعض الآثاريين الذين يتجاوزون دلائل العقول ليؤكد على وجوب الجمع الدائم

بينهما، دون الاقتصار على أيٍّ منهما، وعلى وجوب تلازمهما وتضافرهما دون فكاك أو فصام..

ويزيد هذا الأمر جلاءً ووضوحًا حين يقول: «فالاستدلال على الحقائق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، هي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدىٰ الناس إليها، وبيّنها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقًا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس ـــ كلهم ـــ بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر، لكن الرسول أمر أن يستدل به، واستدل به وبيّنه واحتج به فهو دليل شرعي: لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به، وهو عقلي: لأن بالعقل تعلم حجته، وكثير من المتنازعين في المعرفة ـــ هل تحصل بالشرع أو بالعقل ـــ لايسلكونه!! وهو عقلي شرعي وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع، كما قال تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣]، ثم قال ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣]، والآيات التي يُريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق، هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق، وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها. والقرآن مملوءٌ بذكر الآيات التي يستدل بها العقل، وهي شرعية، لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها»(٤٤).

وشيخ الإسلام هنا يحاول أن يعطي «الشرعي» معنى أوسع من مفهوم الجزئي الذي دل الشرع عليه ليجعله بمعنى ما كان مقبولا من الشرع غير متعارض معه فيضفي على «الشرعي» صفة «المفهوم»، لا صفة «المصطلح» ليتسع لكل ما يمكن أن يندرج تحت «المفهوم». ويعطي العقل معنىٰ يسمح بإدراجه وما يأتي به تحت مفهوم «الشرعي»، فيعتبر العقل غريزة فطرنا الله ـــ تعالى ـــ عليها نتمكن بها من إدراك «المعقولات» بصورة بدهية فطرية، ثم يبلغ شيخ الإسلام قمة «عقلانيته الشرعية» حين يفسر «العقل» بالميزان الوارد ذكره في

(٤٤) معارج الوصول، مرجع سابق.

قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد:٢٥] فالميزان ــ عنده ــ العقل الذي يقف إلى جانب الرسل والكتب والبينات التي أرسلوا بها ليقوم الناس بالقسط في مهام العمران والاستخلاف وأداء الأمانة. فالعقل ــ عنده ــ دليل معطوف على الكتاب.

وبهذا المنهج المتوازن تجاوز تلك الإشكالية وجدد قواعد «الجمع بين القراءتين».

(٥) أما عن مناهج التعامل مع القرآن المجيد فله ــ رضي الله عنه ــ منهج متميز تناثر كالدرر في كتبه وبحوثه وفتاواه كلها، كما أفرد لبيان بعض معالم ذلك المنهج رسالته القيمة في «أصول التفسير»، والذي يهمنا ــ هنا ــ في مجال الكشف عن علاقة شيخ الإسلام بقضية «إسلامية المعرفة» أن حجر الزاوية في هذا المنهج يقوم على النظر إلى القرآن العظيم باعتباره الكتاب الذي اشتمل على «منهجيّة معرفيّة» كاملة وكافية وقادرة عند من يكتشفها «بالجمع بين القراءتين» على إمداد البشرية بالمفاتيح المعرفية السليمة لكل ضروب المعرفة التي يحتاجها الإنسان في مجالات العمران والاستخلاف والأمانة وأن محور الأحكام لايمثل إلا واحدًا من محاور إعجازه وتحديه التي لا يمكن لأهل عصر واحد من العصور بما في ذلك عصر الرسالة أن يحيطوا بعلومه إحاطة تامة، وبناءًا على هذه النظرة استطاع ابن تيمية أن يقف ذلك الموقف الرائع من الفكر الدخيل متمثلاً بالتراث المنطقي والفلسفي اليوناني من ناحية، وتراث الملل والنحل الأخرى كذلك، فيقوم بعمليتي هدم وبناء قائم على استيعاب وهيمنة وتجاوز، وكل ذلك قام به من خلال منهجية تعامل مع القرآن المجيد مكّنته من إعداد بحوثه ودراساته في **«نقض المنطق اليوناني»** و **«الرد على المنطقيين»**، و **«الجواب الصحيح على من بدل دين المسيح»** و **«منهاج السنة النبوية»** و **«اقتضاء الصراط المستقيم»** وغيرها من عيون تراثه. كما استطاع أن يقدم البدائل القرآنية عن كل ما شغف غيره وشغله من معارف الآخرين.

(٦) ومن خلال منهجيته في التعامل مع الوحي كتابًا ثم سنةً نبويةً تمكن من أن

يبني قواعد منهج للتعامل مع التراث الإسلامي بأنواعه كلها ومع التراث الدخيل كذلك.

ولا أود الاستطراد وتحميل هذه المقدمة أكثر مما حملته لحد الان لكنني أردت إعطاء شذرات وأفكارًا عامة توضح بعض ما لم يتضح من ثراء تراث شيخ الإسلام رحمه الله.

إن المعهد انطلاقًا من هذه القناعة بأن شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته تمثل المحضن الأول «لأفكار مدرسة أسلمة المعرفة»، ليسعده أن يتبنى هذه الرسالة التي حاول أخونا الأستاذ إبراهيم العُقيلي جزاه الله خيرًا أن يكشف بها عن بعض جوانب «المنهج المعرفي» لشيخ الإسلام ابن تيمية محاولاً أن يدلل على تكامله وشموله وقد بذل الباحث ـــ وفقه الله ـــ جهدًا له ما بعده في الكشف عن هذا الجانب الهام من فكر هذه الظاهرة أو المدرسة التي تمثلت بشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ولقد لفت أنظارنا إلى هذه الرسالة المباركة وأهميتها الأستاذ الجليل الدكتور فاروق حمادة ـــ أستاذ كرسي السنة بجامعة الملك محمد الخامس ـــ كلية الآداب بالرباط ـــ والذي قاد خطوات الباحث في بحثه هذا وأشرف عليه فجزاهما الله خير الجزاء ونفع بهذه الرسالة كاتبها والمشرف عليه وسائر المستفيدين بها في الدارين.

وقد عرضت هذه الرسالة على الأخ الأستاذ الدكتور جعفر شيخ ادريس فحثّ على نشرها وكنت قد رجوته التقديم لها فحالت دون ذلك مشاغله.

كما عرضت على الأخ الأستاذ عمر عبيد حسنة فأوصى بطباعتها ونشرها، كما أعد لها مقدمة اقترحتُ عليه أن يطورها إلى مدرسة في «نظرية المعرفة عند شيخ الإسلام ابن تيمية» وقد نشرها في كتابه الأخير المطبوع بالدوحة «الشاكلة الثقافية»، فحملت على إعداد هذه المقدمة على كثرة المشاغل وتداول العوارض الصحية محاولاً أن أضع البحث في إطاره المناسب فلعلّني قد أضفت إلى الرسالة ما ينبّه الأذهان إلى أهمية المنهج المعرفي لشيخ الإسلام ابن تيمية وتكامله.

وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هيرندن ـــ فيرجينيا
رمضان ١٤١٤هـ/ فبراير ١٩٩٤م

طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وهدى للناس أجمعين، وعلى آلـه وصحبه الصادقين، وعلى من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمـا بعد:

فإن الموضـوعات التي تـدور حول منـاهج التفكيـر والبحث العلمي، أصبحت تستقطب اهتمام الدارسين اليوم أكثر من أي وقت مضى. إذ لم يعد مجرد الكشف عن المضامين المودعة في مصنفات وأبحاث العلماء كافيًا، بل ينبغي معـرفة طـرقهم في البحث والتفكيـر، ومعـاييـرهم في وزن المعـارف الصحيحة، وأدواتهم في النقد والتمحيص، وأسسهم النظرية التي بنوا عليها أبحاثهم.

ولكم يكون المرء فخورًا حينما يطّلع على كتابـات علمائنـا السابقين، فيجد فيها من أصالة المنهج وعمق المضمون وطرافة العرض ما يمـلأ العين ويثلج الصدر. فقد كان رائدهم في البحث الاستدلال بكل نقل مصدق ونظر محقق، لأن غايتهم معرفة الحقيقة، واقتناص الحكمة من أيّ وعاء خرجت.

ولعل من هؤلاء الذين ساروا على ضوء منهج أصيل ومتكامل في أبحاثهم شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيميّة، الذي حمل لواء المنهـج السُّـني، وعمل على إيضاح معالمه وتقرير قواعده. وإن ما يشد انتباه الدارس لتراث هذا الرجل، هو ما يتسم به منهجه من شمولية وعمق وإبداع، وما ذاك إلا لسعة أفقه في التفكير واستقلاله في البحث.

ورغبة في الاستفادة من هذا المنهج، وإبراز سماته العامة، وقع اختياري على هذا الموضوع الذي لم يلق العناية المطلوبة التي تحقق تكامله وشموليته. فحاولت في هذه الدراسة المتواضعة أن أوضح معالم هذا المنهج المتكامل الذي التزمه ابن تيميّة في أبحاثه ومناقشاته، مع مختلف الفرق والنحل والملل السابقة لعصره، وأن أبيّن المصادر المعرفية التي استند إليها، والموازين التي احتكم إليها في نقد تراث السابقين وغربلته.

لقد اعتمد في نقده لمختلف المعارف على الاحتكام إلى طرق العلم الثلاث التي حددها في الحس والعقل والخبر، والاحتجاج باللغة في تحديد معاني الألفاظ، والمصطلحات التي يتعامل معها. وهذه الأسس المنهجية هي التي قصدت بيانها بشيء من التفصيل في البحث.

فقد مهدت لهذا الموضوع بباب تناولت فيه عصر ابن تيميّة من الناحية العلمية والاجتماعية والسياسية، وكذلك حياته العلمية، ومرتكزات دعوته الإصلاحية والملامح العامة لمنهجه في البحث والتأليف.

وفي الباب الثاني تحدثت عن منهج ابن تيميّة في الاحتجاج باللغة، فبيّنت شروطه في الاحتجاج بها، وموقفه من المجاز، وموقفه من قضية التأويل.

وفي الباب الثالث بيّنت منهجه في الاحتجاج بالنقل، فتعرضت لمكانة النقل عنده كمصدر أساسي للمعرفة الصحيحة، ووقفت على الخصوص عند منهجه في تفسير القرآن سواء من جانبه النظري أو التطبيقي، وعند منهجه في الاستنباط الفقهي والأصول التي اعتمدها فيه لا سيما الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس.

وفي الباب الأخير تناولت منهجه في الاحتكام إلى العقل، فبيّنت على الخصوص مكانة لعقل عنده في تحصيل المعرفة، وحدود المعرفة العقلية وفشل المتكلمين في الاستدلال بها على قضايا العقيدة، كما بيّنت منهجه في الاستدلال العقلي، وتحدثت عن علاقة الحسّ بالعقل وعلاقة التجربة الحسّية به أيضا.

تلك هي الخطوط العريضة لهذه الدراسة، وقد حرصت فيها قدر الإمكان على الاعتماد على المصادر الأصلية، واستعنت في الوقت نفسه بالمراجع التي تعرضت لبعض جوانب الموضوع، كمثل ما كتبه محمد السيد الجليند عن موقف ابن تيميّة من قضية التأويل، وما كتبه صبري المتولي حول منهج ابن تيميّة في تفسير القرآن الكريم، وما كتبه محمد حسني الزين حول منطق ابن تيميّة ومنهجه الفكري، وغير ذلك من الدراسات القيمة.

ولا يفوتني في المقام أن أوجه شكري الخالص إلى أستاذي الجليل فضيلة الدكتور فاروق حمادة على قبوله الإشراف على هذا البحث المتواضع، وعلى توجيهاته وإرشاداته السديدة، التي كانت لي عونًا على إنجاز هذا البحث، كما أشكر كل من مدّ لي يد المساعدة من قريب أو بعيد، فجزاهم اللّٰه عني كل خير.

كما لا أخفي ما اكتنف هذه الدراسة من صعوبة في تتبع المواد المتفرقة في بطون مصنفات ابن تيميّة، والسبب في ذلك هو عدم تخصيصه في الغالب مؤلفات مفردة لموضوعات معينة يتناولها من جميع أطرافها.

ولا أدعي أنّي قد وفيت الموضوع حقّه أو أحطت بجوانبه، لاتساع المادّة من جهة، ولضيق الوقت المخصص لهذه لدراسة من جهة ثانية، وأتمنى أن تتاح لي الفرصة في المستقبل لبسط هذا الموضوع. وإن لم أكن قد بلغت الغاية المرجوّة من هذا البحث فأملي أن أكون قد وفقت في بعض ذلك، وعلى اللّٰه كمال التوفيق.

الباب الأول

ابن تيمية

عصره - حياته - دعوته - منهجه

الفصل الأول :

عصر ابـن تيميـة

مـقـدمـة

إن أية دراسة لشخصية من الشخصيات التي اهتمت بالإصلاح الديني والعلمي، يجدر فيها ملاحظة مدى تأثير العصر في تكوين شخصية المصلح، وتوجيه منهجه العلمي.

فكثير من المصلحين لا يستطيعون الخروج عن إطار عصرهم، سواء في التصوّر أو في المنهج أو فيهما معا، فيركن المصلح إلى التوافق الاجتماعي، بدل تغيير ما ينبغي تغييره من الأفكار والعادات المخالفة للدين والفكر السليم.

لكن القليـل من رجال الإصـلاح من تكون لـه الشجاعـة على تحدي العقبات التي تعترضه فيخرج عن الإلف والعادة، ومسايرة الرأي العام، فينتقد الأسس الفكرية الفـاسدة، والمسلّمـات المتواضـع عليها، ويكشف العيـوب الكامنة في تاريخ الأمة ويبين المنهج الصحيح في الإصلاح. ولعل من هؤلاء القليل تقي الدين أحمد بن تيميّة، الذي عاش في النصف الثـاني من القرن السابع والثلث الأول من القـرن الثامن الهجـري، أي: في عصر ابتلى فيـه المسلمون بفتن من الداخل والخارج لم يسبق أن ابتلوا بمثلها.

لقد آلمه تفرق المسلمين في دينهم، وانقسامهم على أنفسهم طوائف وأحزابا كل حزب بما لديهم فرحون، حتى سلّط عليهم عدوّهم، فلم يقدروا على مواجهته إلا بعدما نال منهم بغيته. فاجتهد في معرفة أسباب ضعف المسلمين واختلافهم، فوجد الداء كامنا في نفوسهم، إذ انحرفوا عن منهج الدين القويم واتبعوا السبل والأهواء والنحل المختلفة. واهتم ببيان حقائق الدين العليا وأصوله التي يقوم عليها ومنهجه في الحياة، مقرّرًا لحقيقة أدّاهُ البحث الجاد إليها فآمن بها، ألا وهي أن سعادة الإنسان المسلم في الاعتصام بدينه روحا وعملاً إذ لا شيء من أصوله ولا من فروعه يصادم العقل الصريح أو الحسّ السليم.

كما اجتهد في إرشاد الناس إلى منهج السلف الصالح الذين يقتدى بهم في العلم والعمل، وأنكر بشدة على المخالفين لهذا المنهج وانتقد آراءهم نقدًا لاذعًا لا يداري ولا يماري أحدًا. والناس حوله إما معجَب بمنهجه مادح لمناقبه، وإما مبغِض ومنكِر لما أتى به.

وقبل الحديث عن شخصه ودعوته ومنهجه العلمي، يجدر بنا أن نتعرف في البداية بالعصر الذي عاش فيه وهو العصر المملوكي الأول، والنواحي المهمة فيه حتى نستطيع أن ندرك الأسباب التي دفعته إلى الإصلاح وإلى أي حد أثّر في مجتمعه أو تأثر به في منهجه؟

أولاً: الناحية العلمية والتيارات الفكرية

انتقلت الحركة العلمية بعد تخريب بغداد على أيدي التتار إلى حاضرتي الشام ومصر دمشق والقاهرة. ولقد ساعد استقرار الحكم نسبيًّا في عهد المماليك، على ظهور نهضة علمية تمثّلت في إقبال العلماء بهمة عالية على تدريس العلوم الشرعية خاصة وتأليف الموسوعات الجامعة فيها. يقول السيوطي مبينًا ما لمصر من أهمية بعد احتضانها للخلافة: «إعلم أن مصر من حين صارت دار خلافة عَظُمَ أمرها وكثرت شعائر الإسلام فيها، وعلت فيها

السنة وعفت منها البدعة، وصارت محل سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء[1]».

المساجد ومعاهد التعليم

١ ـ المساجد: قامت المساجد منذ البداية لظهور الإسلام بحمل أمانة تبليغ هذا الدين وتدريس علومه، ولقد ظل المسجد طيلة تاريخ المسلمين يلعب أهم دور في التعليم الديني، إذ احتضن حلقات الدراسة وساهم في تخريج أفواج العلماء.

كانت المساجد في عهد المماليك لا زالت تقوم بدور مهم في تدريس العلوم الشرعية، وقد قام بعض أولي الأمر بإصلاحها وعمارتها، فنجد الأمير سلار نائب السلطنة يتولى عمارة جامع عمرو بمصر[2]. والأمير بيبرس الجاشنكير يقوم بإصلاح وعمارة جامع الحاكم بالقاهرة[3]. وقد كانت تقام بهذه المساجد حلقات كثيرة لإقراء العلم، كالتفسير والقراءات والحديث والفقه على المذاهب الأربعة، وبجانب هذه المساجد كانت تضاف أحيانًا دور وزوايا وأروقة للتدريس ولإيواء الطلبة، كما هو الشأن بالنسبة لجامع عمرو والجامع الأزهر بالقاهرة[4]. وقد تجري على بعض المساجد، رواتب خاصة لبعض القائمين عليها من أئمة ومؤذنين وفراشين، كجامع ابن طولون[5] في عهد السلطان المنصور حسام الدين لاجين المملوكي. وتُوقف عليها أوقاف تدرّ عليها مالاً كثيرا يكفي لمؤونة المجاورين لها من الفقراء والطلبة.

ويتحدث المقريزي عن حال جامع الأزهر سنة ٨١٨ هـ فيقول: «لم يزل في هذا الجامع منذ بُنِيَ عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه، وبلغت عدتهم في هذه الأيام سبعمائة وخمسين رجلاً ما بين عجم وزيالعة، ومن أهل ريف مصر ومغاربة، ولكل طائفة رواق يعرف بهم، فلا يزال الجامع عامرا بتلاوة

---

(١) **حسن المحاضرة**. جـ٢/٩٤.
(٢) المقصود بمصر مدينة الفسطاط التي أمر ببنائها عمرو بن العاص سنة ٢٠ هـ.
(٣) نسبة إلى الحاكم بأمر الله الفاطمي، الذي أتمّه سنة ٣٩٣ هـ.
(٤) أنشىء على يد جوهر الصقلي قائد المعز لدين الله الفاطمي سنة ٣٦١ هـ.
(٥) نسبة إلى الأمير أحمد بن طولون الذي بناه سنة ٢٦٣ هـ.

القرآن ودراسته وتلقينه، والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنس بالله والارتياح وترويح النفس ما لا يجده في غيره»(٦).

وهذه المساجد كان يتولى التدريس فيها كبار العلماء وفقهاء المذاهب.

٢ ـ المدارس: وأما المدارس فقد ظهرت في عصر متأخر، وبالضبط في أثناء القرن الرابع الهجري ثم انتشرت في القرنين الخامس والسادس وما بعدهما، حتى صارت من أهم معاهد التعليم.

ظهرت المدارس في أول الأمر بخراسان وفارس على يد بعض الأعيان والعلماء، لتقوم بتدريس بعض العلوم. وقد صاحب إنشاءها تردد وحذر مما يمكن أن يلحق العلم من الابتذال إذا تعاطاه غير صاحب الدين المخلص. إذ سهّلت هذه المدارس أمر طلب العلم الذي كان من قبل عزيزا يؤتى إليه ولا يأتي إلى طالبه.

ولما جاء نظام الملك الوزير السلجوقي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، قام بإنشاء عدة مدارس في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور لتدريس العلوم الشرعية وفي طليعتها العقيدة على مذهب الأشعري. كما عمل نور الدين محمود زنكي على إنشاء مدارس بالشام في كل من دمشق وحلب وحمص. ولما صار ملك مصر لصلاح الدين الأيوبي بنى عدة مدارس سُنّية للقضاء على أي أثر للمذهب الشيعي الفاطمي.

وحينما جاء المماليك واصلوا إنشاء المدارس، وقاموا برعايتها وحبسوا الأوقاف عليها(٧). وأشهر هذه المدارس المدرسة العادلية الكبرى نسبة إلى الملك العادل، والمدرسة الظاهرية بالشام نسبة إلى الملك الظاهر. وبمصر المدرسة الصلاحية التي أنشأها صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٧٢ هـ. والمدرسة الكاملية التي بناها الملك الكامل سنة ٦٢١ هـ.

وهذه المدارس منها ما يكون عاما في تدريس جميع العلوم الشرعية،

---

(٦) الخطط المقريزية. جـ ٣/٣٣٤ - ٣٣٥.

(٧) انظر حسن المحاضرة. جـ ٢/٢٥٦. ابن تيميّة للشيخ أبي زهرة. ص ١٥٦ - ١٥٨.

ومنها ما يكون خاصًا بتدريس علوم معينة كالمدرسة الكاملية التي تختص بعلم الحديث. وقد وجدت بجانب بعض هذه المدارس مكتبات مهمة تضم مؤلفات في شتى العلوم كمكتبة المدرسة الكاملية التي حوت حوالي مائة ألف مجلد[٨]. وهذه المدارس كان يقوم بالتدريس فيها كبار العلماء وقضاة القضاء.

إضافة إلى ذلك نجد الخوانق والربط[٩]، وهي عبارة عن دور يلجأ إليها فقراء الصوفية المنقطعون للعبادة، فتجرى عليهم الأرزاق من طعام وخبز ولحم. وهي تقوم بدور التعليم والتذكير والوعظ. ويتولى بعض شيوخ العلم بها تدريس العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه والتصوف. . . للطلبة المريدين[١٠].

دور العلماء في تنشيط الحركة العلمية:

ساهم العلماء بحظ وافر في تنشيط العلوم الإسلامية لا سيما تلك التي ترتبط بالوحي مباشرة. وصنفوا فيها كتبا كثيرة تتراوح بين البسط والاختصار. ولكن يلاحظ على هذا العصر كثرة التوسع في العلوم مع قلة العمق والابتكار.

ويرجع سبب ذلك إلى غلبة التقليد على عامة العلماء، والتعصب للمذهب السائد سواء في الفقه أو العقيدة. فأغلب الفقهاء يتقيدون بمذهب إمامهم لا يكادون الخروج عنه حتى في فروعه، وغاية من أنس من نفسه الاجتهاد أن يخرج على أقوال إمامه، أو يحقق في الأقوال الراجحة في المذهب، لا يرى لنفسه الحق في الأخذ بالراجح مطلقا ولو في غير مذهبه، وما ذاك إلا لاعتقاده أن إمامه يلازمه التوفيق مطلقا. بل قد يحرم الاجتهاد عن سواه بحجة أنه ليس في الإمكان الوصول إلى مرتبة الأئمة المجتهدين. ولهذا كان الاجتهاد المطلق إنطلاقا من المصادر الأصلية للتشريع وبدون التقيد بمذهب معين يكاد يكون منعدما. ولكن مع ذلك نجد بعض العلماء قد بلغوا مرتبة الاجتهاد، وإن كانوا لم يخرجوا عن إطار المذاهب الأربعة مثل شيخ الإسلام العز بن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد.

---

(٨) انظر حسن المحاضرة. جـ ٢/١٤٠.

(٩) الخوانق جمع خانقاه، وهي كلمة فارسية معناها البيت.

(١٠) انظر حسن المحاضرة. ج ٢/١٦٠. والخطط المقريزية. م ٣/٣٣٣.

وقد حظيت العلوم النقلية مثل التفسير والقراءات والحديث والفقه والتصوف بنصيب وافر من العناية والتصنيف. ففي مجال التفسير برز الإمام المفسر أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي[11] صاحب الجامع لأحكام القرآن، والإمام الحافظ المفسر إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤)[12] مؤلف تفسير القرآن العظيم، والإمام المفسر النحوي أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي المصري (ت ٧٤٥)[13] مصنف البحر المحيط.

وفي مجال الحديث رواية ودراية برز علماء أفذاذ كالإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦)[14] صاحب شرح مسلم وغيره، والحافظ جمال الدين أبي الحجاج المزي (ت ٧٤٢)[15] مصنف تهذيب الكمال وغيره، والحافظ الناقد شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨)[16] صاحب ميزان الاعتدال في نقد الرجال وغيره من المصنفات الجليلة.

وأما في الفقه فقد برز فيه شيخ الإسلام الفقيه المجتهد عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠)[17] مؤلف القواعد الكبرى والصغرى، وشيخ الإسلام الحافظ المجتهد تقي الدين محمد بن دقيق العيد (ت ٧٠٢)[18] صاحب كتاب الإلمام في الحديث وشرحه.

وفي مجال التصوف برز فيه محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨)[19] مصنف الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وتاج الدين أحمد بن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩)[20] صاحب الحكم العطائية، والتنوير في اسقاط التدبير.

وهناك مؤلفات أخرى مهمة كتبت في اللغة والتاريخ والتراجم... تشهد على حرص العلماء على تدوين جميع العلوم، ولَمِّ ما تفرق منها في بطون الكتب.

---

(١١) انظر شجرة النّور الزّكيّة. ص ١٩٧.
(١٢) انظر ترجمته في الرد الوافر. ص ١٥٤.
(١٣) انظر طبقات الشافعية. م ٣١/٦.
(١٤) انظر فوات الوفيات. ٢٦٤/٤.
(١٥) انظر طبقات الشافعية. م ٢٥١/٦.
(١٦) انظر نفس المصدر. م ٢١٦/٥.
(١٧) انظر حسن المحاضرة. ٣١٤/١.
(١٨) طبقات الشافعية. م ٢/٦.
(١٩) فوات الوفيات. ٤٣٥/٣.
(٢٠) شجرة النّور الزّكية. ص ٢٠٤.

وأما العلوم العقلية فكان الاهتمام بها قليلاً نسبيًا كما هو الشأن بالنسبة لعلم الكلام والمنطق. وأما الفلسفة فكان لا يكاد يحفل بها أحد إلا نادرا، لما استقر في أذهان المسلمين عامة من أنها ذريعة للإلحاد، بسبب انتقاد الغزالي لأقوال الفلاسفة وتكفيره لهم في مسائل معينة، ولفتوى ابن الصلاح المشهورة في اعتبار الفلسفة رأس الانحلال ومادة الحيرة والضلال، وأن المنطق مدخل لها ومدخل الشر شر. وهو يرى أن الشارع لم يبح الخوض في ذلك فضلاً أن يندب إليه أو يوجبه.

ولكن في الواقع لم يكن المنطق ينظر إليه بنفس النظرة إلى الفلسفة، لأنه صار كمقدمة منهجية في بعض العلوم كعلم الكلام وعلم أصول الفقه.

وعلى العموم فإنه لم يعد في المسلمين من هو مشتهر بتعظيمه للفلسفة والمنطق إلا من كان مُعْرِضا عن العلوم الشرعية من أمثال شهاب الدين السهروردي الصوفي المتفلسف صاحب التلويحات والألواح وحكمة الإشراق، والذي أفتى الفقهاء بكفره، فأمر صلاح الدين الأيوبي بقتله سنة ٥٨٦ هـ[٢١]. ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢) صاحب كتاب شرح الإشارات لأبن سينا وغيره[٢٢].

التيارات المذهبية والفكرية

إن التيارات السائدة في هذا العصر يمكن تقسيمها إلى تيارين رئيسيين، هما أهل السنة والشيعة.

فبالنسبة لتيار أهل السنة، وهو مذهب جمهور المسلمين الذين يتولون عامة الصحابة، ويتبعون السنن والآثار، نجدهم في باب العقيدة يرجعون إما إلى طريقة الأشاعرة أو طريقة الحنابلة، وفي باب الفقه يتبعون خصوصا المذاهب الأربعة: الحنفي والمالكي، والشافعي، والحنبلي، ومذاهب أهل السنة عموما.

---

(٢١) انظر عيون الأطباء. ج ٣/٢٧٣.

(٢٢) انظر فوات الوفيات. ج ٣/٢٤٦.

وقد كان المذهب الشافعي هو السائد في عهد الأيوبيين، ويرجع الفضل في ذلك إلى صلاح الدين الأيوبي الذي عمل على تطهير مصر من أثر المذهب الشيعي الفاطمي، ونشر المذهب الشافعي في الفقه والمذهب الأشعري في الاعتقاد مكانه.

وفي عهد السلطان الظاهر بيبرس المملوكي، قرر تعيين قاضي قضاة من كل مذهب ابتداء من سنة ٦٦٣ هـ. وذلك بسبب تشدد قاضي القضاة الشافعي تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز في الأحكام وتحرّيه في قبول الشهود(٢٣). وقد شعر الشافعية بالغضاضة من جراء مزاحمة المذاهب الثلاثة لهم، لأنهم يرون أن مصر خاصة بالمذهب الشافعي. ولكن بالرغم من ذلك فقد بقي المذهب الشافعي هو المقدم على سائر المذاهب، ثم يليه في المرتبة المذهب الحنفي فالمالكي ثم الحنبلي(٢٤). وقد كان لكل مذهب قضاته ومدارسه الخاصة.

وينفرد المذهب الحنبلي عن غيره بتبنّي تفسير خاص لمسائل العقيدة، وقد سار الحنابلة على نفس منهج إمامهم أحمد بن حنبل الذي يقف عند حدود ظاهر النصوص لا يتجاوز ذلك إلى التأويل. فهم لأجل ذلك يرون أنفسهم أحقّ بتمثيل مذهب السلف في الاعتقاد، وفي مقابل ذلك يقفون موقفا معاديا للمسلك الذي نهجه الأشاعرة، ومن وافقهم من أتباع المذاهب الأخرى، باعتباره مخالفا لمذهب السلف السديد. والأشاعرة بدورهم ينظرون إلى الحنابلة على أنهم مجسمة ومشبهة، ولأجل ذلك كانت تقع بين الطرفين مناوشات كلامية وجفوة تؤدي أحيانا إلى صدام عنيف(٢٥).

وبالرغم من الخلاف بين هذه المذاهب، والتعصّب الذي يؤدي أحيانا إلى التنافر والتنابذ، فإنها كانت تتعايش في منطقة واحدة.

---

(٢٣) انظر حسن المحاضرة. ج ٢/١٦٦.
(٢٤) انظر السلوك للمقريزي. القسم الثاني، جـ ١/٥٣٨ - ٥٤٠.
(٢٥) انظر البداية والنهاية لابن كثير. م١٣/٢٠.

وأما بالنسبة لتيار الشيعة الذين يتولون أهل البيت خاصة، ويرفضون التلقّي عن غيرهم، فنجد فيهم فرقا مختلفة ما بين شيعة معتدلة وغلاة. وقد كان كثير منهم متأثرين بمنهج المعتزلة في باب العقائد لا سيما الزيدية المعتدلة، وفي باب الفقه يرجعون إلى مذاهبهم الخاصة كالمذهب الجعفري.

تلك صورة مجملة للحياة العلمية والتيارات الفكرية والمذهبية التي كان لها تأثير في المجتمع المملوكي.

ثانيا: الناحية الاجتماعية والاقتصادية

الحالة الاجتماعية

كان المجتمع المملوكي في مصر والشام عبارة عن خليط من الأجناس والعناصر التي تدين بأديان ونحل مختلفة، وتمارس عادات وطقوسًا متعددة. وقد تسببت الحروب الصليبية، والغزو التتري للبلاد الإسلامية في خلق حالة نفسية وفكرية مضطربة، تمثّلت في نزوح أقوام كثيرة من بلدانها خوفا من بأس التتار، فغصت بلاد الشام ومصر بهؤلاء النازحين من خرسان وفارس والعراق وبلاد الترك، كما غصت من قبل بالفرنجة الذين يحتلون مناطق بالشام، وأيضا بالأسرى من التتار عقب انهزامهم في المعارك التي خاضها ضدهم الملك المظفر قطز، والظاهر بيبرس، والناصر قلاوون كما سيأتي بيانه.

وقد كان المماليك في الأصل من جملة الأتراك الذين جلبوا إلى أسواق النخاسة فاشتراهم آخر ملوك بني أيوب الصالح نجم الدين بمصر، ثم آل الأمر إليهم بعدما عظم شأنهم في الدولة الأيوبية، وصار منهم الأمراء وقواد الجيش.

ويصور لنا المقريزي هذه الحالة بقوله: «... ثم كثرت الوافدية في أيام الملك بيبرس وملأوا مصر والشام، فغصت أرض مصر والشام بطوائف المغول، وانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم، هذا وملوك مصر وأمراؤها وعساكرها قد ملئت قلوبهم رعبا من جانكيزخان وبنيه، وامتزج بلحمهم ودمهم مهابتهم

وتعظيمهم، وكان التتار إنما ربوا بدار الإسلام ولقنوا أحكام الملة المحمدية، فجمعوا الحق والباطل وضموا الجيد إلى الرديء»[٢٦]. ثم يبين المقريزي كيف أن هؤلاء التتار فيما يتعلق بالأمور الدينية المحضة كالعبادات والأحوال الشخصية يتحاكمون إلى قاضي القضاة، أما فيما يتعلق بالعوائد والأمور الجنائية فيرجعون إلى الحاجب، ليحكم بينهم على مقتضى قوانين جنكيزخان، وهي قوانين قاسية بالمقارنة مع ما جاء به الشرع الحنيف إذ غالبها يتضمن أحكاما بالقتل.

وفي مجتمع كهذا من الطبيعي أن يشيع الانحلال الخلقي والظلم، ويكثر فيه المكر والدسائس. وقد ساعد الجهل بدوره على تفشّي البدع في صفوف العامة من المسلمين وكان للتصوف دخل في ذلك، إذ حملت بعض طرقه عناصر وأفكارًا غريبة، مستقاة من التصوّف الهندي والمسيحي، وممتزجة بآراء فلسفية محضة، فصارت لها صبغة إسلامية حتى أصبح من الصعب وضع حد فاصل بين ما هو إسلامي أصيل وما هو دخيل. وقد ساهمت كتابات ابن سينا والسهروردي في التصوّف الإشراقي، وابن عربي في وحدة الوجود، وابن الفارض في المحبة والعشق... في انتشار أفكار خطيرة كدرت صفاء التصوف، ولم تخل كتابات ابن عطاء الله السكندري في الطريقة الشاذلية من أفكار سلبية تؤيد التواكل واسقاط التدبير والتجرد من الأسباب. وصارت لشيوخ التصوف شهرة واسعة، وأتباع ومريدون يثقون في أفكارهم ويعتقدون ولايتهم، ويؤولون كلامهم تأويلاً حسنا وإن كان ظاهره كفرا صريحا. فضلّ لأجل ذلك كثير من الخاصة فضلاً عن العامة بسبب هؤلاء المتصوفة المدعين للتحقيق والمعرفة، حتى كانت غاية التوحيد عندهم بلوغ مقام الاتحاد والفناء، واعتقاد وحدة الوجود مع الانسلاخ من ظواهر الشريعة.

ويمكن القول بأن انتشار التصوّف المبتدع قد ساعد عليه أمران:

الأول: موقف المذهب الأشعري من التصوف إذ أقر الكرامات، ومال إلى مذهب الجبرية فقلت ملاحظة الأوامر والنواهي الشرعية عند الصوفية،

---

(٢٦) الخطط المقريزية. ٣/١٤٧ - ١٤٨.

وقصروا في العبادات، وزادت مساحة الأذكار والأوراد اليومية.

والثاني: تساهل أعلام التصوف في كتاباتهم إذ لم يعرضوا ما كتبوه على ميزان الكتاب والسنة الصحيحة، بل احتكموا إلى مجرد ذوقهم وحالهم.

الحالة الاقتصادية

أما الحالة الاقتصادية للبلاد الشامية والمصرية، فكانت في كثير من السنين سيئة لقلة الاستقرار والأمن طيلة فترة المماليك، بسبب تنازع الأمراء فيما بينهم حول السلطة، ولتعاقب الغارات التي كان يشنها الصليبيون والتتار على بلاد الشام ومصر، فينجم عن ذلك الاضطراب والفوضى. وفي ظل الحرب تنتقص المحاصيل الزراعية وتتوقف التجارة، وتقطع الطريق، وتنتهب الأموال أو تضيع. كما أن سنيّ الجفاف كانت تؤثر على المردود الزراعي العام، فترتفع الأسعار ويقع الاحتكار للمواد الأساسية. وقد كان لكل هذا أثر سيىء على عامة الناس لا سيما الفلاحين منهم إذ كانوا لا يعفون من أداء الضرائب حتى في زمن الشدة والقحط.

وقد كان للعلماء دور مشرف، إذ وقفوا بجانب الرعية، ودافعوا عن حقوقهم فنجد الإمام النووي بالشام يكثر من الشكاوي الموجهة إلى الظاهر بيبرس بمصر، يحثّه فيها بالتزام العدل في الرعية، وإزالة الضرائب والمكوس عن الناس خاصة في زمن القحط، وكان يغلظ له أحيانا إذا لم يستجب واستمر في ظلمه، لأن نصح السلطان من واجب العلماء. ومن ذلك قوله في إحدى رسائله: «إن أهل الشام في هذه السنة في ضيق وضعف حال بسبب قلة الأمطار وغلاء الأسعار، وقلة الغلات والنبات وهلاك المواشي وأنتم تعلمون أنه تجب الشفقة على الرعية، ونصيحته ـ يقصد السلطان ـ في مصلحته ومصلحتهم فإن الدين نصيحة[٢٧]».

وقد اتخذ السلاطين من انتصاراتهم على التتار والصليبيين ذريعة لفرض المكوس على الناس، فيأخذون ما لا يحل لهم من أموال الناس لأن ما يحل

(٢٧) حسن المحاضرة. ج ٢/٩٨.

لهم جبايته وأخذه ينحصر في الغنيمة والصدقة والفيء، والجزية والخراج والعشر الذي يؤخذ من تجار الحرب، وهي المصادر الشرعية لبيت المال[٢٨]. ولكن حكام المماليك من السلاطين والأمراء ونواب السلطنة، كانوا يستبدون بالأمر فيفرضون على الرعية ما شاؤوا من الضرائب ويقتطعون لأنفسهم الأراضي والإقطاعات، ويتمتعون بخيرات البلاد ويستأثرون بالأموال ويتصرفون في بيت المال، ويلبسون أفخر الثياب الموشاة بالذهب، في حين تعيش الرعية في شظف العيش والفقر. لأجل ذلك كان العلماء لهم بالمرصاد.

جهود العلماء في الإصلاح

كان للعلماء دور مهم في الإصلاح، إذ قاموا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأمروا عامة الشعب بالتزام أمور الشرع، وحاربوا البدع المتفشية والعادات القبيحة، ونصحوا الحكام بالكفّ عن الظلم وإقامة العدل. فكانوا وسطا بين هؤلاء وهؤلاء، أمروا بطاعة الحكام وأداء ما لهم من حق، وانتصفوا للعامة منهم وذلك بمنعهم من الاعتداء على أموالهم بغير حق.

وقد ذكر المقريزي أن الشيخ العز بن عبد السلام حينما سئل في مجلس الملك المنصور المملوكي، عن أخذ أموال العامة لنفقتها على العساكر لمواجهة التتار سنة ٦٥٨ هـ، أجاب بقوله: «إذا لم يبق في بيت المال شيء، وأنفقتم الحوائص الذهب ونحوها من الزينة وساويتم العامة في الملابس سوى آلات الحرب، ولم يبق للجندي إلا فرسه التي يركبها، ساغ أخذ شيء من أموال الناس في دفع الأعداء، إلا أنه إذا دهم العدو وجب على الناس كافة دفعه بأموالهم وأنفسهم»[٢٩].

فالعلماء كانوا قائمين بالحق لا يخافون في اللّه لومة لائم، لم يرضوا لا بجهل العامة وبدعهم ولا بظلم الحكام وحيفهم، فصارت لهم مهابة في قلوب السلاطين وتعظيم في قلوب العامة لسعيهم في مصلحتها، حتى أن

---

(٢٨) وانظر السياسة الشرعية لابن تيميّة ضمن مجموع الفتاوى. م ٢٨/٢٦٩ وما بعدها.
(٢٩) السلوك لمعرفة دول الملوك. م ٢ جـ ١/٤١٦.

السلطان الظاهر بيبرس ـ كما يقول السيوطي ـ كان بمصر منقمعا تحت كلمة الشيخ عز الدين ابن عبد السلام لا يستطيع أن يخرج عن أمره، حتى أنه قال لما مات الشيخ: «ما استقر ملكي إلا الآن»(٣٠). وما ذاك إلا لانقياد العامة لهم، فكان لأجل ذلك يلقب بسلطان العلماء.

وكان الإمام النووي لا يهاب نصيحة الحكام وقد عارض غير مرة الظاهر بيبرس، ومن ذلك أن بعض العلماء أفتوه بما يوافق هواه فأنكر عليه الشيخ قائلاً: «أفتوك بالباطل»(٣١).

ولعل سبب كسب العلماء لهذه الهيبة يرجع إلى أمرين:

الأول: ترفع هؤلاء عن السعي وراء حطام الدنيا والتذلل للحكام، قصد نيل صلاتهم فعاشوا كراما ظاهرين بالحق.

الثاني: إن حكام المماليك كانوا رقيقا في الأصل، وكانت الرعية تنعتهم بالرقّ، فشعروا بالنقص والإهانة، فطاعوا العلماء مرغمين، خشية خروج الشعب عليهم.

ولكن هذا الموقف الذي أظهره بعض العلماء لم يكن عامًّا، بل كان منهم من يتزلف إلى السلطان فيطلب منه مالاً أو وظيفة. ومن ذلك ما نقله السيوطي أن بعض العلماء كتب إلى السلطان رسالة يقول فيها: «رفعها الفقير إلى رحمة ربه محمد بن مالك، يقبل الأرض وينهي إلى السلطان أيّد الله جنوده وأيّد سعوده أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب، وأمله أن يعينه نفوذا من سيد السلاطين ومبيد الشياطين خلد الله ملكه، وجعل المشارق والمغارب ملكه، على ما هو بصدده من إفادة المستفيدين، وإفادة المسترشدين، بصدقة تكفيه همّ عياله وتغنيه عن التسبب في صلاح حاله»(٣٢).

تلك بإجمال صورة عامة للحياة الاجتماعية والاقتصادية ودور العلماء فيها.

---

(٣٠) حسن المحاضرة. ج ٢/ ٩٥.

(٣١) نفس المصدر والصفحة.

(٣٢) نفس المصدر. ص ٩٧.

ثالثا: الناحية السياسية

لقد شهد العالم الإسلامي أحداثا جساما في القرن السابع الهجري، امتحن فيها المسلمون امتحانا عسيرا وزلزلوا فيها زلزالاً شديدا، كان أبرزها هو اكتساح التتار للبلاد الإسلامية والقضاء على الخلافة العباسية، إضافة إلى الأثر السيىء الذي خلّفه الاحتلال الصليبي لبلاد الشام وما حولها طيلة قرنين من الزمان.

ولقد باتت الأمة الإسلامية تترقب حكاما أشداء ينقذونها من براثن الوحشية التي تدمر كل شيء، فتحقق ذلك الأمل العزيز على يد الدولة المملوكية الفتية بمصر. لقد كان على أولي الأمر القيام بأمرين متلازمين أحدهما رد الخطر الخارجي للتتار والصليبيين، والآخر التوحيد الداخلي لصف الأمة، وإرساء دعائم الدولة المملوكية.

توحيد مصر والشام تحت حكم المماليك

جاءت الدولة المملوكية لتخلف الدولة الأيوبية في حكم مصر، ولكن هذه الخلافة لم تكن شرعية وإنما انتقلت إلى المماليك عن طريق القوة والغصب. إذ كانوا في الأصل من جملة الرقيق الأتراك الذين اشتراهم الملك الصالح نجم الدين أيوب (ت ٦٤٧ هـ) وأطلق عليهم اسم البحرية(٣٣) فظهروا في الدولة الأيوبية، وصار منهم الأمراء وقواد الجيش، فتدخلوا في شؤون الدولة وغلبوا على أمر الملك توران شاه آخر ملوك بني أيوب، فقتلوه سنة ٦٤٨ هـ.

اجتمعت كلمتهم على تعيين الأمير عز الدين أيبك التركماني، فتلقب بالملك المعز، وقد استمر حكمه إلى أن قتل سنة ٦٥٥ هـ. فخلفه ابنه الملك المنصور نور الدين لكنه ما لبث إلا سنتين إذ تمكن سيف الدين قطز مملوك أبيه من انتزاع السلطة من يده، غير أن مهمته لم تكن سهلة، وإنما كانت صعبة

---

(٣٣) سموا بذلك لأجل أنهم سكنوا في جزيرة الروضة على بحر النيل. انظر التاريخ الإسلامي لمحمود شاكر. جـ٧/٣٦.

وشاقّة، إذ كان عليه أن يواجه ببسالة الغزاة من التتار الذين جاسوا خلال الديار وقضوا على مركز خلافة المسلمين ببغداد. وقد تمكن بهمته وإخلاصه من دحر جموعهم، وردهم على أعقابهم خائبين في موقعة عين جالوت العظيمة سنة ٦٥٨ هـ. وبهذا النصر المجيد تمّ توحيد بلاد الشام ومصر تحت حكم المماليك.

صار همّ المسلمين بعد ذلك هو إعادة إحياء الخلافة من جديد في بغداد. لقد راودت هذه الفكرة الملك المظفر قطز مباشرة بعد انتصاره على التتار، ولكن حكمه لم يدم طويلاً ليحقق حلمه، إذ سرعان ما تآمر عليه جماعة من الأمراء على رأسهم بيبرس البندقداري، فقتلوه في السنة نفسها.

تولى مكانه بيبرس وتلقب بالملك الظاهر، وكانت له إرادة قوية وطموح واسع، فعمل على تقوية أركان مملكته حتى صارت مهابة الجانب، وسعى في جعل حكمه شرعيًا بنقل الخلافة من بغداد إلى القاهرة. فاستقدم أحد بني العباس الذين نجوا من القتل وهو الأمير أبو القاسم أحمد بن الخليفة الظاهر بأمر الله، عم الخليفة المستعصم في أبهة بالغة، وخرجت القاهرة لاستقباله، وكان يوما مشهودا، استبشر الناس فيه بتجدد أمر الخلافة بعد شغور منصبها لمدة ثلاث سنين ونصف، وذلك سنة ٦٥٩ هـ. فأثبت قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز الشافعي نسبه وبايعه، ثم تبعه السلطان الظاهر بيبرس، والشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم بقية الأمراء. وتلقب بالمنتصر بالله وخطب له بالمنابر وجاءته البيعة من مختلف الأمصار وضربت السكة باسمه[٣٤]. لكن لقب الخليفة لم يكن في حقيقة الأمر إلا صوريًا، إذ لم يكن له من الأمر شيء سوى اللقب[٣٥]. لم يكن هذا العمل من جانب الملك بيبرس إلا ليظهر نفسه بمظهر المحتضن للخلافة الشرعية. ولكي يدفع عن نفسه الشعور بالنقص لانحراف الناس عن المماليك بسبب نسبهم الوضيع ورقهم السابق، إذ كانوا يعيّرونهم بالعبيد.

---

(٣٤) انظر البداية والنهاية لابن كثير. م ١٣/٢٣١.
(٣٥) انظر حسن المحاضرة. ج ٢/٥٢ وما بعدها.

النظام الداخلي للدولة المملوكية:

كان تداول السلطة بين المماليك يتم غالبا عن طريق الكيد والانتزاع بالقوة، فكلما استطال أحد الأمراء على السلطان نزع الحكم من يده، فالسلطة للأقوى لا للأجدر بها. والسبب في ذلك أنه ليس لهم بيت شريف يتوارث أفراده الحكم بينهم، ولا لهم احترام والتزام بمبدأ الشورى والاختيار، فالإمارة في نظرهم مغنم يرغب فيها كل أحد وليست مسؤولية وتكليفا. وفي أحسن الحالات كان الحكم ينتقل بطريق العهد من الخليفة أو من السلطان السابق.

لذلك لم يعرف الحكم المملوكي استقرارا تامًّا، إذ كان السلطان دائما معرّضا للمؤامرات والدسائس التي تحاك في السر ضده، من طرف الأمراء الطامعين، فهو بين شرّين إما الخلع أو القتل. حتى إن أقوى السلاطين وهو الظاهر بيبرس ـ ٦٥٨، ٦٧٦ هـ ـ رغم قوة شكيمته وصلابة مراسه، ثار عليه أمراء كثيرون في مصر والشام لكنه تمكن من إخضاعهم. كما أن الناصر قلاوون الذي اشتهر بحسن سيرته، قد تعرض هو الآخر للخلع مرتين في حياته ما بين سنة ـ ٦٩٤، ٦٩٨ ـ وما بين ـ ٧٠٨، ٧٠٩ هـ ـ، لكن الرّعية وقفت بجانبه ضد الأمراء فاستمر حكمه إلى وفاته سنة ٧٤١ هـ.

إن أغلب السلاطين تعرضوا إما للخلع وإما للقتل غيلة، كما وقع للأشرف صلاح الدين خليل ـ ٦٨٩، ٦٩٣ هـ ـ السلطان الشجاع الذي استنقذ عكا وغيرها من المدن من يد الصليبيين.

ولم يكن الخلفاء أحسن من السلاطين، إذ تعرضوا هم أيضا للذل والهوان سواء بالسجن أو النفي، فالخليفة الحاكم بأمر اللّه أبو العباس أحمد سجنه الظاهر بيبرس سنة ٦٦١ هـ، بقلعة الجبل، فبقي مسجونا لمدة ثلاثين سنة. وابنه أبو الربيع سليمان الملقب بالمستكفي باللّه، غضب عليه الملك الناصر سنة ٧٣٧ هـ فأمر بنفيه(٣٦).

فالخلفاء لم تكن لهم هيبة في النفوس، إذ أمرهم بيد السلاطين يتلاعبون

(٣٦) انظر حسن المحاضرة. ٦٧/٢.

بهم فإن رضوا عنهم، وسّعوا عليهم في العطاء وأقطعوا لهم الأراضي، وإن سخطوا عليهم انتقموا منهم بالسجن أو النفي.

كانت السلطة في عهد المماليك على مراتب، فمنصب الخليفة يأتي في المرتبة الأولى نظريًا لا عمليًا. ثم يليه منصب الملك وهو الحاكم الفعلي الذي بيده الولاية العامة وقد يطلق على هذا المنصب اسم السلطان، لكن الملك أخص من السلطنة لأن هذه تطلق على جميع الولايات. ثم تليه مناصب الأمراء وهم رؤساء الجند ثم نواب السلطة على الولايات. ومجمل القول إن الحكم المملوكي لم يعرف إلا استقرارا نسبيًا في فترة كبار السلاطين من أمثال الظاهر بيبرس والناصر محمد بن قلاوون، وأما باقي الفترات فكان يتخللها الاضطراب والفوضى، لا سيما بعد فترة الناصر، إذ حكم كثير من أبنائه في فترة زمنية قصيرة لصغر سنهم وضعفهم(٣٧).

وبالرغم مما قيل عن تاريخ المماليك المضطرب، فإنهم بلا شك قد لعبوا دورا مهما وفريدا في الوقوف أمام جحافل الصليبيين والتتار.

مواجهة المماليك للصليبيين والتتار:

ابتدأ الغزو الصليبي لبلاد الشام منذ سنة ٤٩٠ هـ، أي في عهد الدولة الفاطمية بمصر، وقد وجدوا الظروف مواتية لبسط نفوذهم بسهولة على مناطق واسعة، بسبب الضعف العام الذي سرى في أوصال دولة السلاجقة من جهة، ولمظاهرة الفاطميين من جهة أخرى. فاستولوا على أهم الثغور والمدن بالشام وفلسطين، ونالوا من الإسلام وأهانوا المسلمين، وقتلوا منهم خلقا كثيرا خصوصا ببيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ؛ وأنشأوا لهم بضع إمارات.

وحسبوا بلاد الشام لقمة سائغة ودار مقام ونعيم، ولكن هيهات أن ينعموا فيها بالأمن والاستقرار إذ قيض الله للمسلمين أمراء أبطالاً مخلصين، وهبوا أنفسهم لاسترداد جميع المناطق شبرا شبرا. وكان أشهر هؤلاء عماد الدين زنكي - ت ٥٤١ هـ - ، الذي خلص عدة مناطق ومدن من أيدي الصليبيين،

(٣٧) انظر التاريخ الإسلامي. جـ ٣٧/٧ وما بعدها.

ثم جاء على أثره ابنه نور الدين محمود فحرر أهم الثغور، فقضى على إمارة الرها بالشمال، واستولى على معظم أملاك أنطاكية. وقد مهّد الطريق أمامه لصلاح الدين الأيوبي فتمكن من الاستيلاء على الحكم بمصر سنة ٥٦٨ هـ. وكان رجلاً شهما محنّكا، جعل نصب عينيه طرد الإفرنج من بلاد المسلمين وتوحيد الشام ومصر، وكان له معهم الموقعة الفاصلة المشهورة التي خضدت شوكتهم في حطين سنة ٥٨٣ هـ، واسترد منهم بيت المقدس وكثيرا من المناطق، وكان في نيّته تخليص جميع ما بأيديهم، ولكن الأجل لم يمهله لتحقيق رغبته. وتولى بعده أبناؤه واقتسموا تركة أبيهم وتنازعوا أمرهم بينهم، وفرّطوا في المكاسب التي حققت من قبل، فعاد الصليبيون لاسترجاع بعض ما فقد منهم، وبقيت الحرب سجالاً بين الفريقين.

ولما تغلب المماليك على أمر مصر، جدد الملك الظاهر بيبرس أمر الجهاد ضدهم، فتمكن من إجلائهم عن قيسارية وأنطاكية. وعندما تولى الملك الأشرف خليل استعاد منهم ما بقي من الثغور والمدن، وخلص آخر معقل لهم بعكا سنة ٦٩٠ هـ(٣٨).

أما بالنسبة للتتار فإنهم من شر ما ابتلي به المسلمون في تاريخهم، إذ استطاعوا في ظرف وجيز تحقيق ما عجزت عنه الحملات الصليبية المتكررة خلال قرنين من الزمان. فقد شنوا غارات سريعة من جهة أطراف الصين على بلاد الإسلام فيما بين ـ ٦١٧، ٦٢٤ هـ ـ بقيادة ملكهم جنكيزخان وملكوا في مدة يسيرة بلاد ما وراء النهر وخرسان إلى حدود العراق، وهي من أحسن البلاد وأعدلها مناخا، وفعلوا بالمسلمين من الأفعال المستنكرة التي لم تخطر على بال أحد، حتى أن ابن الأثير أحجم مدة عن تدوين ذلك في تاريخه، إذ شقّ عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين بيده. يقول في وصف شناعة بعض ما حدث: «وهؤلاء لم يبقوا على أحد، قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة»(٣٩).

---

(٣٨) انظر الكامل لابن الأثير. المجلّدان الحادي عشر والثاني عشر، والبداية ١٣/ ٣٢٠.
(٣٩) الكامل. م ١٢/ ٣٥٩.

وفي سنة ٦٥٦ هـ، عادوا من جديد بقيادة زعيمهم هولاكو إلى بلاد العراق، فزحفوا على بغداد، ولم يستطع جيش الخليفة المستعصم بالله أن يقف في وجههم، بسبب خيانة وزيره محمد بن العلقمي، فقتلوا أهلها قتلاً فظيعا، ودكّوا بغداد تخريبا وقضوا على معالم الحضارة العباسية. ولما استكملوا إخضاع العراق وغيرها قصدوا بلاد الشام، فاستولوا على حلب وقتلوا أهلها، ثم تقدموا إلى دمشق فدخلوها سلما. وكتب هولاكو رسالة تهديد شديد إلى ملك مصر سيف الدين قطز. فلما أيقن أنهم عازمون على مناجزته، بادر بالمسير إليهم بجنان ثابت، فكان بينهما اللقاء الفاصل بعين جالوت سنة ٦٥٨ هـ، ودار قتال شديد، حمل فيه سيف الدين قطز مع جنوده حملة صادقة فهزموهم بإذن الله شرّ هزيمة وكسر شوكتهم، فاستراح العالم الإسلامي من شرّهم إلى حين[٤٠].

وقد تكرر تهديدهم للشام، وكانت آخر محاولة للاستيلاء عليها في سنة ٧٠٢ هـ، فخرج السلطان الناصر محمد بن قلاوون لملاقاتهم، وكان يوما مشهودا ثبّت الله فيه الفئة المؤمنة بإخلاصها، فغلبوا في هذه وانقلبوا صاغرين، وقتل وأسر منهم خلق كثير[٤١].

تلك بصفة عامة الظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية التي أحاطت بظهور الإمام المصلح أحمد بن تيميّة.

---

(٤٠) انظر البداية والنهاية. م ١٣/٢٠٠ ـ ٢٢٠.
(٤١) انظر نفس المصدر. م ١٤/٢٦.

الفصل الثاني:

ابن تيميّة، دعوته، ومنهجه

أولاً: حياته

هذه نبذة عن حياة رجل نذر نفسه للجهاد المتواصل والعمل الدؤوب، والبحث الجاد عن المنهج السليم لإدراك العلم النافع، حتى أتاه اللّه اليقين. ذلك هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد السلام، المشهور بابن تيميّة الحراني[1] ثم الدمشقي.

كان مولده سنة ٦٦١ هـ في أسرة ورثت العلم أبا عن جد واشتهرت به، فتربّى الصبي في كنف هذه البيئة العلمية الصالحة. ولما بلغ من عمره ست سنين، داهم التتار موطنه، فهاجرت أسرته إلى دمشق، تحمل معها زادها من العلم الذي حوته بطون الكتب وهو زاد لا تستغني عنه.

١ ـ حياته العلمية

يمكن أن نميز في حياة ابن تيميّة العلمية بين مرحلتين:

أ ـ مرحلة الاستيعاب والتأمل:

لم يكن أحمد في صباه مثل أقرانه يحفل بشيء مما يلهون به، بل كان مهتمًّا بالعلم، حاضر الفكر يتأمل كل شيء ويعي كل ما يقع تحت بصره

(١) نسبة إلى حرّان، مدينة تقع الآن جنوب تركيا، كانت قديما موطنا للصابئة.

وسمعه، همته في تحصيل المعرفة، والتلقي على يد والده وشيوخ عصره الكثيرين الذين أربى عددهم على مائتي شيخ، كأحمد بن عبد الدائم، والكمال بن عبد، والمجد بن عساكر. . .

فحفظ القرآن، وتلقّى الفقه الحنبلي على يد والده، وقرأ العربية أياما على يد سليمان بن عبد القوي، ثم أخذ ينظر في كتاب سيبويه حتى فهم في النحو. وأقبل على الحديث فسمع مسند الإمام أحمد مرات والكتب الستة، ومعجم الطبراني الكبير. . . واعتنى بالتفسير عناية كبيرة. وأحكم الفقه وأصوله؛ وغير ذلك من العلوم. وقد اتقن ذلك كله حفظا وفهما. وكانت له ثقة بنفسه، يحضر المجالس، فيناقش ويدلي برأيه ويحتج له، ويناظر الكبار فيفحمهم. فلم يكد يبلغ العشرين من عمره حتى استوعب جل علوم عصره النقليّة والعقليّة، وحاز قصب السبق في كثير منها وتفوّق على أقرانه.

وقد ساعده على بلوغ تلك المرتبة أمران:

الأول ذاكرة قوية: إذ كان آية في الحفظ بطيء النسيان، حتى قال غير واحد أنه لم يكن يحفظ شيئا فينساه، له قدرة فائقة على الاستحضار، كأن شواهد الآيات والأحاديث وغيرها جمعت بين عينيه وقت إقامة الدليل، يأخذ منها ما يشاء ويترك ما يشاء.

الثاني الذكاء الحاد: فقد كان آية في الفهم له قدرة عجيبة على الغوص في دقيق العلوم، حتى أنه لا يكاد يدخل في شيء منها إلا ويفتح له باب في الفهم الصائب فيستدرك على حُذّاق أهله استدراكات دقيقة وسديدة(٢).

وكان إذا استشكل عليه فهم مسألة معينة ربما طالع في شأنها عدة كتب، فإن لم يجد فيها بغيته، لجأ إلى الذكر والاستغفار سائلاً الله الفهم حتى ينحل له ذلك الإشكال.

فهذه المؤهلات الشخصية مكّنته من الاطلاع الواسع على ما كتب في

---

(٢) انظر العقود الدّرية لابن عبد الهادي. ص ٣٩.

شتى العلوم حتى برز في كل فن على أبناء جنسه. أضف إلى ذلك انصرافه التام إلى تحصيل العلم، فلم يكن منشغلاً بشيء من متاع الدنيا من منصب ومال وزوج. بل نشأ زاهدا متعففا ورعا مقتصدا في اللباس والطعام، لا يكاد يشبع من العلم، مصطبغا بصبغة الإسلام حالاً وخلقا وسلوكا، بحيث يشهد التنزيه له بحقيقة الاتباع. قال فيه الحافظ المزي: «ما رأيت مثله ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولا أتبع لهما منه(٣)».

كان يقضي وقته بين العلم والعمل والعبادة، فانتهت إليه الإمامة في ذلك كله وصار أهلاً للتصنيف والتدريس، والفتوى في حياة شيوخه.

ولما توفي والده، كان عمره لا يتجاوز إحدى وعشرين سنة، فقام بوظائفه كلها وهي كثيرة فدرس في مكانه بدار الحديث السكرية، وجلس للتفسير أيام الجمع.

ب ـ مرحلة العطاء العلمي:

لقد كانت المرحلة السابقة من الاطلاع الواسع والاستيعاب الجيد للعلوم النقلية والعقلية، قد مكّنته من تبوؤ مكانة الإمامة فيها بدون منازع.

فكان إذا تكلم في التفسير فهو حامل لوائه المطلع على ما كتب فيه، يغوص في دقيق معاني الكتاب ويستنبط منه بحسن فهمه أشياء لم يسبق إليها. وقد يستعرض أقوال أئمة التفسير، فيوهي أقوال كثير منهم، ويؤيد قولاً واحدا بالحجة الساطعة. وكان يورد في المجلس الواحد من محفوظه أو يكتب ما لا يقدر عليه غيره، وقد بقي يفسّر في سورة نوح سنين أيام الجمع.

أما إن ذاكر في الحديث فهو حافظ متقن له، عالم به رواية ودراية، قال الذهبي في تاريخه الكبير: «له خبرة بالرجال، وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث، وبالعالي والنازل، والصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه الذي انفرد به، فلا يبلغ أحد في العصر رتبته ولا يقاربه، وهو عجيب في

(٣) الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي. ص ٢١٣ - ٣١٤.

استحضاره واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيميّة فليس بحديث[4]».

وأما في الفقه، فهو واسع المعرفة بأقاويل السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، عالم بمواضع الإجماع والاختلاف، والأشباه والنظائر، والقياس الصحيح والفاسد. وكان إذا أفتى لم يتقيد بمذهب معين، بل بما أداه إليه اجتهاده، وثبت عنده بالدليل الموافق للكتاب والسنة ومقصود الشارع.

وأما إن ناظر في العقليات فلا يجاريه أحد فيها، لسعة اطلاعه على الملل والنحل وإدراكه التام لأقوال المتكلمين والفلاسفة والمناطقة وغيرهم، بحيث يبين بالدليل الموافق للسمع والعقل غلط كثير من أصولهم ومقدماتهم وبراهينهم التي بنوا عليها أقوالهم ونتائجهم.

وبالجملة فقد قاده عقله الواعي الناقد وفكره المستقل، إلى مراجعة تراث السابقين وغربلته على ضوء ما ثبت لديه من صحيح المنقول وصريح المعقول. وقد شهد له معاصروه سواء الموافق منهم أو المخالف ببلوغ الغاية من العلوم، ومن ذلك ما ورد على لسان العلامة كمال الدين بن الزملكاني: «كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدا لا يعرفه مثله وكان الفقهاء من سائر الطوائف، إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه، ولا تكلّم في علم من العلوم سواء أكان من علوم الشرع أم غيرها، إلا فاق فيه أهله المنسوبين إليه[5]».

٢ ـ جهاده وابتلاؤه:

كانت لابن تيميّة غيرة على الحق، جاهد الباطل بلسانه كما جاهده بيده، وأقر الحق مكانه بقوة البيان والسيف والسنان.

---

(٤) كتاب الذيل على طبقات الحنابلة. ج ٢/٣٩١.
(٥) العقود الدّرية. ص ٢٣.

كان شجاعا ثابت الجنان لا يهاب ولا يداهن أحدا، ولا يخاف في اللّٰه لومة لائم، وقد أثبتت الوقائع صدق شجاعته وصلابته في ذات الحق. فمن ذلك وقوفه في وجه ملك التتار قازان سنة ٦٩٩ هـ، حينما أراد الاستيلاء على دمشق، فأغلظ له القول واستنكر هجومه على ديار المسلمين رغم ادعائه الإسلام، فاتعظ لقوله وانسحب بجيشه. ولما عادوا مرة أخرى ليهددوا الشام سنة ٧٠٢ هـ، اقتضى منه الموقف أن يكون حازما في التصدّي لهم، فحثّ السلطان الناصر وقواد الجيش لإعداد القوة اللازمة لذلك، وأظهر من الشجاعة والثقة بنصر اللّٰه وحسن التوكل عليه، ما أسفر عن الانتصار المبين في تلك المعركة.

وأما ابتلاؤه، فكان بسبب جرأته في إظهار ما يعتقده صوابا وحقًّا يجب نشره وإعلانه ولا يجوز كتمانه. وقد اقتضى منه المقام وهو بصدد إظهار ذلك، التعرض لنقد كبار أئمة الكلام والتصوف الذين خالفوا في نظره الكتاب والسنة ولجأوا إلى التأويل، وكان لهؤلاء الكبار مكانة في نفوس أتباعهم، فعز عليهم أن ينال من سمعتهم، فأعلنوها حربا عليه وألبوا عليه الخاصة والعامة.

كانت أول مسألة امتحن فيها هي العقيدة الحموية، التي كتبها سنة ٦٩٨ هـ، على أثر سؤال ورد عليه من حماة حول صفات اللّٰه تعالى، فأجاب عليه بما يوافق عقيدة السلف، ويخالف ما عليه أهل الكلام. وقد أثار ذلك حفيظة خصومه فشنّعوا عليه وبالغوا في الإساءة إليه، لكنهم عزروا من أجل ذلك فخمدت الفتنة إلى حين.

وفي سنة ٧٠٥ هـ، ورد مرسوم من جهة السلطان إلى دمشق يدعو لامتحان معتقده، وكان خصومه بمصر قد سعوا في ذلك وزوروا كلاما عليه. فاجتمع القضاة والفقهاء، للتباحث والتحقيق في صحة عقيدته، وعقد له أكثر من مجلس، فتبين لهم أن معتقده سلفي جيد. ولكن ذلك لم يشف غليل خصومه، فطلبوا حضوره إلى مصر بدعوى التأكد من صحة معتقده، وكانوا قد بيّتوا الانتقام منه. فادعى عليه القاضي ابن مخلوف المالكي أنه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضي التجسيم، فأراد أن يجيب فلم يمكّنوه من البحث على

عادته، ثم انتهى الأمر بالزّج به في غيابة السجن، وأصابت الحنابلة خلال ذلك محنة كبيرة، وألزم أتباعه بالرجوع عن عقيدته.

ولما كانت سنة ٧٠٧ هـ، أخرج منه فأقبل على التدريس والإفتاء وبيان مذهب السلف، حتى صدر منه تشنيع على طريقة ابن عربي الصوفي، فسعى خصومه لحبسه مرة أخرى، وأرسلوه إلى الإسكندرية لتمكين أعدائه من سفك دمه، لكنه استطاع بحكمته أن يكسب له أنصارا يعتقدون أفكاره. ولما تمكن السلطان الناصر من استعادة سلطته سنة ٧٠٩ هـ أمر بإخراجه وإحضاره في حفاوة بالغة، وقد عرض عليه الانتقام من أعدائه، لكنه أبى أن ينتقم لنفسه وآثر العفو عنهم[٦].

ثم عاد إلى نشر العلم والاحتجاج لمذهب السلف، وهو الهدف الذي حمله على الحضور إلى مصر، إذ كان يشعر في قرارة نفسه أن من الواجب عليه أن يطهّرها من البدع، والأفكار الخاطئة التي انتشرت مع مؤلفات بعض الصوفية كابن عربي وغيره. ولعل هذا هو السبب الذي حمله على تأخير عودته إلى دمشق حتى سنة ٧١٢ هـ.

وبعد هذه العودة غير اتجاه البحث، فاشتغل بالجانب الفقهي خصوصا، بعد أن أشبع القضايا الأصولية بحثا وتحقيقا، فكانت له فيه اجتهادات خاصة، تارة تكون موافقة لقول الأئمة الأربعة وتارة مخالفة لهم. ومن فتاويه التي انفرد بها عنهم والتي جددت محنته، قوله بأنّ الطلاق الثلاث لا يُعَدّ إلاّ طلقة واحدة، وأن الحلف بالطلاق تجب فيه الكفارة لا غير. فاعترض الفقهاء على هذه الفتوى، وعوتب لأجل ذلك وصدر مرسوم سلطاني بمنعه، لكنه أبى باعتبار أنه لا يسعه كتمان العلم. فآل أمره إلى سجنه سنة ٧٢٠ هـ، لمدة تزيد على خمسة أشهر. لكن خصومه ما فتئوا بعد ذلك يتربّصون به حتى تكلّم في مسألة منع شدّ الرحال لزيارة قبور الأنبياء والصالحين، فأضافوا إلى ذلك فتوى له قديمة في هذا الشأن، وحرفوا كلامه وتزيدوا عليه فأثاروا الفتنة ضدّه، واتهموه في دينه،

---

(٦) انظر العقود الدّرية. ص ٢١١ - ٢٩٩. وانظر الذيل على طبقات الحنابلة. جـ ٢/٣٩٦.

فاضطر السلطان للأمر بحبسه سنة ٧٢٦ هـ، بسجن القلعة، وما كان ذلك ليفتّ في عضده، بل أقبل على التأليف في المسألة التي سجن من أجلها وغيرها من المسائل، حتى جاء الأمر بمنعه من الكتابة، ولم يمكث بعد ذلك إلا مدة يسيرة فوافته المنية رحمه الله سنة ٧٢٨ هـ(٧).

ثانيا: دعوته الإصلاحية ما لها وما عليها

كان محور دعوته الإصلاحية يدور حول الكتاب والسُّنة، واقتفاء منهج السلف الذين فهموا روح الإسلام وأدركوا مقاصده، لأنهم خير ممن بعدهم علما وعملاً، حالاً وسلوكا، ورأيهم أسدّ وأصوب، ومنهجهم أسلم وأحكم. وهو يعتبر أهل الحديث أحق من يمثل هذا المنهج، لأنهم تمسكوا بما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ظاهرا وباطنا، فكانوا على الهدى والصراط المستقيم.

ولما كان الإمام أحمد بن حنبل قد سلك طريقهم في الفقه والعقيدة، كان مذهبه أقوم وأنبل من المذاهب الأخرى، ولأجل ذلك اختاره ابن تيميّة وفضّله على غيره، وهو وإن كان قد ورده تقليدا لآبائه، فإنه بعد ذلك اقتنع بجدارته اجتهادا.

لم تقتصر دعوته على جانب دون جانب، بل كانت تستوعب جميع الجوانب، لأن صورة الإسلام لا تتكامل إلا بالنظرة الشمولية لجميع زواياه، والتطبيق الكلي لجميع مضامينه.

ويمكن تلخيص توجّهات دعوته في نقطتين: الأمر بالمعروف على جميع مستوياته، والنهي عن المنكر في جميع أشكاله. ولعل أهداف دعوته تتمحور حول هذه الأمور.

أ ـ تجديد أصول العقيدة:

إن إصلاح التصوّرالعقيدي هو أهم هدف شغل بال ابن تيميّة واستحوذ

(٧) انظر الكتب التالية: ابن تيميّة، حياته عصره ـ أراؤه وفقهه، للشيخ محمد أبي زهرة. وابن تيميّة. د. محمد يوسف موسىٰ. ورجال الفكر والدعوة للشيخ أبي الحسن الندوي. الجزء الثاني.

على تفكيره، فبذل جهدا كبيرا لتصحيحه، لما له من الأهمية القصوى، إذ هو أساس العمل في المنهج الإسلامي ولما داخله من شبه بسبب كثرة التيارات الكلامية التي خاضت فيه بالحق والباطل.

وقد بين أن خطأ المتكلمين في معالجة قضايا العقيدة، يكمن في ناحيتي: التصور والمنهج. فمن ناحية التصور، يرى أن تصورهم للعقيدة كان قاصرا من الناحية النظرية، إذ ركزوا كلامهم على إثبات الربوبية وما تقتضيه من الصفات، وظنوا أن ذلك هو غاية التوحيد الذي بعث اللّه به رسله وأنزله في كتبه. وهذا غلط، لأن الأمم التي بعث اللّه إليها الرسل لم تكن تنكر وجود اللّه تعالى وصفاته، وإنما كانت تشرك معه غيره فلا تفرده بالعبادة الخاصة، والطاعة التامة.

فالمتكلّمون في نظره لم يفرقوا بين الإقرار بالربوبية والإيمان بالألوهية، ولا فهموا حقيقة العقيدة الصحيحة التي جاء بها القرآن والسنة. وقد أوغلوا في الجانب النظري، حتى استنفد منهم جهدا كبيرا، في حين أصيب الجانب العلمي بالضمور التام فكانوا بحق أهل كلام لا غير. كما أصيب الجانب الروحي بالاضطراب، فكانوا أكثر الناس شكًّا وارتيابا، حرموا يقين العلم وطمأنينة النفس.

وأما من ناحية المنهج، فقد قصّروا فيه أيضا، إذ ظن كثير منهم أن العقل هو الوسيلة الوحيدة لإثبات مسائل العقيدة، وأن النقل هو مجرد خبر الصادق، ليس فيه دلائل عقلية قاطعة. فباب العقائد إنما ينبغي الاستدلال فيه بالأدلة العقلية اليقينية وأما ظاهر النقل فليس فيه دلالة قطعيّة لقيام المعارض له لا سيما العقلي.

فالمتكلّمون سلكوا منهج التأويل العقلي لظواهر النصوص باعتبار أنه يستحيل حملها على ظاهرها في نظر العقل. وقد ناقش ابن تيميّة هؤلاء في الأساس الذي انطلقوا منه ألا وهو قطعية الدليل العقلي، وظنية الدليل النقلي. فبين أن ما ادعوا قطعيته ليس له ميزان ثابت محدد يوزن به الحق والباطل يحتكم إليه الناس عند الاختلاف. ولو كان العقل معيارا مضبوطا لما اختلف الناس

فيه. وهؤلاء المتكلمون أنفسهم اختلفوا اختلافا بيّنا في الصفات، فما يثبته بعضهم من الصفات باعتبارها موافقة لدلالة العقل، ينفيه بعضهم الآخر باعتبار أن دلالة العقل تمنعها، فصارت كل طائفة تبطل ما أقرته الأخرى، مما يدل على أن العقل، إما أنه غير صالح ليكون ميزانا للحق وإما أن هؤلاء قصروا في فهم دلائل العقل القطعية، وهذا الفرض الأخير هو الصحيح.

فالمتكلمون أخطأوا منذ البداية في فهم الدليل العقلي والدليل النقلي، فجعلوا أحدهما قطعيًّا البتة والآخر ظنيًّا البتة. وليس الأمر كذلك، فكلاهما يكون تارة قطعيًّا وتارة ظنيًّا، كما أخطأوا في جعل العقل هو الطريق الوحيد لإثبات العقائد، واحتاجوا لإثبات وجود اللّٰه واليوم الآخر والنبوّات عن طريقه، فتشعّبت بهم المسالك، واشتبهت عليهم المقدمات، وتناقضت النتائج، فصار كثير من السالكين لهذا المنهج ينقطعون دون بلوغ غايته، وغلبت عليهم الحيرة والاضطراب حتى اعترف بذلك بعض أئمتهم والسبب في ذلك هو أنهم عارضوا ظاهر الوحي بشبهات عقلية حسبوها حقائق يقينية وتعسفوا في تأويل نصوص الشارع، وحملها على معان مخالفة لمراده.

ومجمل القول فإن المتكلمين في نظر ابن تيميّة لم يقوموا بواجب بيان أصول العقيدة الصحيحة التي جاء بها الدين ولم يكفوا المسلمين مؤونة الردّ على الملحدين، فلا الإسلام نصروا ولا أعداؤه كسروا. وبالمقابل نجده يقرّ منهج السلف في إثبات قضايا العقيدة لأنهم يتبعون طريقة القرآن في الاستدلال ويجرون النصوص على ظاهرها اللائق بالحقائق الغيبية من غير تكييف ولا تأويل(٨).

ب ـ **فتح باب الاجتهاد الفقهي**: كانت القواعد التي ارتكز عليها الإمام ابن تيميّة في الاجتهاد هي نفس القواعد التي سار عليها أهل الحديث، لا سيما الإمام أحمد صاحب المذهب الفقهي المعروف. والذي كان يعتد بالآثار كثيرا فيقدم النصوص باعتبارها أصلًا لما سواها كالإجماع والقياس. فإذا وجد نصًّا سواء من القرآن أو السنة لم يعدل عنه إلى قول أحد كائنا من كان، ثم يعتمد

(٨) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيميّة. الجزء الأول.

فتاوي الصحابة، فإن اختلفوا تخيّر من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسُّنة، فإن خفي عنه وجه الترجيح ساق الخلاف ولم يعين قولاً. وأما القياس فكان لا يسير إليه إلا عند الضرورة حينما يفتقد النص الصحيح أو الحسن.

لقد انطلق ابن تيميّة في البداية متمسِّكا ومقيّدا بالمذهب الحنبلي تأسّيا بآبائه وأجداده، لكنه ما لبث أن شبّ عن طوق التقليد؛ فانتهى إلى التمسك بمطلق نص الوحي ما دام ثابتا عن المعصوم، لا يعدل عنه إلى قول أحد كائنا من كان.

كان مدار الاجتهاد عنده على النصّ، ومن هنا لم يرض لنفسه أن يقلد آراء الرجال بل اجتهد كما اجتهد الفقهاء قبله. وقد اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على اختلاف أوجهها إذ كان عالما بتفسير كتاب اللّه وسنة رسوله، محيطا بآثار السلف، عارفا بمواضع الإجماع والاختلاف، مدركا للقياس الصحيح مقتدرا على استنباط المعاني من النصوص وعلى الترجيح بين الأقوال المختلفة.

وقد كان في السنين الأخيرة من حياته لا يفتي إلا بما قام الدليل عنده على رجحانه، فكانت له اختيارات فقهية كثيرة، واجتهادات خاصة خالف فيها المشهور عن الأئمة الأربعة، كمثل فتواه بأن الطلاق الثلاث لا يعتبر إلا طلقة واحدة، وأن الحالف بالطلاق يجب عليه الكفّارة فقط (٩). ولا ريب أن ابن تيميّة بعمله هذا قد أراد فتح باب الاجتهاد على مصراعيه لمن أنس من نفسه الاستعداد لذلك، بعد أن كاد التعصب لأقوال الأئمة من طرف الأتباع أن يغلقه في وجه كل أحد.

ولكن هل تمكن ابن تيميّة من بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق أم كان قاصرا عنها؟ ذهب البعض إلى أن اجتهاده لم يكن مطلقا، وإنّما كان مقيدا، واستدلّوا على ذلك بأن اجتهاداته التي انفرد بها عن الأئمة الأربعة كانت قليلة، كما أنه لم يختلف مع الإمام أحمد في أصول الاستنباط عنده، ولم يخرج عنها في فتاويه، وهو في عامة المسائل موافق له. وإذا كان الأمر كذلك فهو مجتهد

(٩) انظر مجموع فتاوى ابن تيميّة. م ١٢٢/٣٣ وما بعدها.

منتسب للمذهب الحنبلي. بينما اعتبر البعض الآخر أن اجتهاده مطلق، لتوفر شروط الاجتهاد فيه، ولكونه اجتهد فعلاً في بعض المسائل فخالف فيها المذاهب، وله اختيارات كثيرة خارج مذهب الحنابلة. وأما موافقته للإمام أحمد في كثير من المسائل الفقهية، فقد كانت نتيجة لاجتهاد لا لتقليد. وأما تقيده بالإطار العام للمذهب الحنبلي، فهذا لا ينقص من قيمة اجتهاده، مع أن الإمام أحمد إنما كان يتبع طريقة أهل الحديث ولم يخرج عنها. والإمام ابن تيميّة قد شهد له غير واحد بالاجتهاد المطلق، كالحافظين الناقدين الذهبي والبرزالي(١٠).

جـ - الإصلاح الاجتماعي: كان ابن تيميّة بصيرا بزمانه وبأحوال مجتمعه، وقد عزَّ عليه ما آل إليه حال المسلمين من الفساد علما وعملاً، خلقا وسلوكا، ظاهرا وباطنا. فأرجع ذلك إلى التّيارات الفكرية الباطلة التي نشرت آراء خاطئة حول العقيدة والتصوّف.

وكان عليه أن يجاهد بقلمه ولسانه ويده هذه التيارات المنحرفة التي أفسدت عقائد المسلمين وغيّرت عاداتهم الاجتماعية وسلوكهم العملي، ويصلح الحياة الاجتماعية من جديد على أساس مبادئ الدين القويمة سواء تعلق الأمر بالسلوك الفردي أم الجماعي.

فالسلوك الفردي في نظر ابن تيميّة لا بد أن يكون منضبطا بالكتاب والسنة ظاهرا وباطنا، عملاً وحالاً. فالظاهر لا يكون مقبولاً حتى يوافق الشريعة والباطن لا يصح حتى يوافق الحقيقة وروح الشريعة. فهما في نظره متلازمان لا يغني أحدهما عن الآخر، لأن الشارع اشترط أن يكون الظاهر صوابا والباطن خالصا حتى يكون مقبولاً ومشروعا.

ولهذا عاب ابن تيميّة على بعض رجال التصوف تفريقهم بين الحقيقة والشريعة، والباطن والظاهر، بحيث ركّزوا على مجرد إصلاح الإرادة والنية وتحقيق الصفاء النفسي وذلك عن طريق الإكثار من الذكر والزهد في الملذات

---

(١٠) انظر ابن تيميّة للشيخ أبي زهرة. ص ٤٤٨. والعقود الدّريّة. ص ٤٠.

الدنيوية، والحرص على مخالفة شهوات النفس وقطعها عن مختلف العلائق التي تصرف القلب عن ذكر اللّٰه.

ولكن هذا لا يكفي فلا بد أن تكون الأعمال القلبية والظاهرية موافقة للكتاب والسنة إذ هما ميزانان للعمل الصالح.

وقد تبين أن تقصير كثير من رجال التصوف في الجانب العلمي قد أدى إلى ظهور أقوال فاسدة وأعمال بدعية معارضة لما جاء به الرسول ﷺ ولذلك شاعت في صفوف المسلمين أفكار خطيرة مثل فكرة وحدة الوجود ووحدة الشهود ومفهوم الجبر، أدت إلى إفساد عقيدتهم وسلوكهم وتقييد إرادتهم العملية.

وقد وضّح ابن تيميّة السلوك القويم الذي ينبغي للمتصوّف أن يسلكه بقوله «لا بد للسّالك من همة تسيره وترقيه وعلم يبصره ويهديه»(١١).

ومن يطالع كتاباته حول التصوف وموضوعاته يدرك مدى فهمه لحقيقة التصوّف علما وعملاً. وعلى كل حال، فإنه ينبغي ـ في نظره ـ الاقتداء بمنهج السلف إذ كانوا أعمق الناس علما وأصحّهم عقدا وأقومهم سلوكا وأحسنهم حالاً وأقلّهم تكلّفًا.

وقد اعتنى ابن تيميّة أيضا بإصلاح السلوك الجماعي، فحارب التصورات الشركية والمنكرات الاجتماعية. فاعتبر تعظيم العامة من الناس للأموات واتخاذ قبور الصالحين مساجد، وما يصاحب ذلك من الاستعانة والاستغاثة بهم شركًا مناقضًا للعقيدة الصحيحة. لأن التوحيد الصحيح للألوهية يقتضي عبادة الله عبادة تامة وخالصة، فلا يجوز أن يكون الدعاء والتوجه والتعظيم إلاّ له، فمن جعل شيئا من ذلك لغيره، فقد أشرك. والرسل إنّما بعثوا لأجل الدعوة إلى التوحيد الخالص والنهي عن الشرك بجميع أشكاله. ويدخل ضمن هذا كل زيارة بدعية إلى القبور والمشاهد لأجل التبرّك والتمسّح بها وتقديم النذر والقربات إليها.

---

(١١) انظر الردّ الوافر. ص ١٢٠.

وبهذا يظهر أنّ ابن تيميّة حرص على أن يحرر التصوف من الاعتقادات الشركية التي تسيطر على أفكار كثير من الصوفية فضلاً عن العامة. لأنها تحول دون العمل الخالص للّه تعالى الذي نصّ عليه في أمّ الكتاب بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] (١٢).

وقد حارب بقوة المنكرات الاجتماعية والظلم بأنواعه، وكان سيفا على المخالفين للحق، شديد الانتصار له معظّما لحرمات الدين.

فقضى على المخدرات كشرب الخمر، وغيَّر المفاسد الاجتماعية كالغش والاحتيال والاعتداء على حقوق الناس. وقد أحيا اللهُ بفضله السنة في بلاد الشام ومصر وأمات بسعيه البدعة.

وكان يسعى دائما في مصالح العامة، فيساعد المحتاجين والفقراء ولا يستأثر بشيء دونهم، ولا يقصر في الدفاع عن حقوقهم وقضاء حاجاتهم عند ولاة الأمور.

ولأجل ذلك كان كثير من العلماء والصالحين والأمراء والجند ومعظم العامة يحبّونه ويجلّونه، ويقفون بجانبه في المحن التي يتعرّض لها. ولما سمعوا بوفاته حزنوا عليه حزنًا شديدًا، ولم يتخلف أحد منهم عن تشييع جنازته وكان يوما مشهودا لا مثيل له.

د ـ **الإصلاح السياسي**: لقد بلغت حالة المسلمين في عصر ابن تيميّة من الضعف والتفرّق والخذلان درجة كبيرة إذ تداعت عليهم الأمم من كل حدب وصوب، وتمكّن الغزاة من رقابهم فأهانوهم وعاثوا في البلاد فسادًا وتقتيلاً.

ويرجع سبب ظهور هؤلاء على المسلمين ـ في نظر ابن تيميّة ـ إلى شيوع الإلحاد والنفاق والبدع في صفوفهم. فتسليط الكفار عليهم إنما هو عقوبة من اللّه لهم لما غيروا من شريعة الإسلام(١٣).

---

(١٢) انظر الفتاوى. ج ١ ص ٢٠ وما بعدها وأيضا ص ١٤٢ وما بعدها.

(١٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى. ج ١/١٣٣ ـ ١٣٤.

ولأجل ذلك اهتم بالدعوة إلى التمسّك بدين الإسلام وتطبيق شرائعه. فالاعتصام به هو الذي يكفل وحدة المسلمين وقوتهم.

ولكن هذا لا يتحقق بالمجهود الفردي وحده، بل لا بد أن يضاف إليه قيام ولاة الأمر بإقامة الدين وإحياء شعائره، وإماتة البدع والقضاء على الفساد والمنكرات وتطبيق العقوبات الشرعية، لكي يشيع الأمن والعدل داخل المجتمع الإسلامي.

وهذه هي المهمّة الأولى المنوطة بالحكام وهي لا تتم في نظر ابن تيميّة إلّا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن اللّه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

والمهمّة الثانية هي إقامة العدل، وذلك بالحكم بين الناس بالقسط، والتسوية بينهم في الحقوق والواجبات العامة، فإن للرعية حقًّا على الحاكم ألا وهو أن يحكم فيهم بالعدل، وألا يمنعهم حقهم في بيت المال، وألا يعتدي على أموالهم فيأخذ منهم ما لا يحلّ له. كما أن للحاكم حقًّا على الرعية ألا وهو إلا يمنعوه من الحقوق الواجبة عليهم وألا يقصروا في مناصحته.

ولتحقيق العدل لا بد من الاستعانة في أمور الولاية الخاصة والقضاء بأهل الصدق والتقوى(١٤).

وأمّا المهمّة الثالثة: فهي المحافظة على بيضة الإسلام وجهاد أعدائه، فقد كان يرى أن الرباط في ثغر من ثغور المسلمين هو أفضل من المجاورة بأحد المساجد الثلاثة.

وقد كان ابن تيميّة يقوم بنفسه بالجهاد، ويحثّ ولاة الأمر بالاستعداد لمواجهة الغزاة المعتدين بالعدّة اللازمة. ولما جاء التتار إلى بلاد الشام سنة سبعمائة، وغلب على ظن الناس بأن السلطان بجيشه قد تخلّى عن الدفاع عنهم، سافر ابن تيميّة على البريد بسرعة لكي يحث السلطان والأمراء على ذلك وتلا عليهم آيات الجهاد، وقال فيهم أن تخليتم عن الشام ونصرة أهله

(١٤) انظر السياسة الشرعية ضمن مجموع الفتاوى. ٢٨/٢٤٤.

والذب عنهم، فإنَّ اللّه تعالى يقيم لهم من ينصرهم غيركم، ويستبدل بكم سواكم وتلا قوله ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨][١٥].

ولم تقتصر نصائحه على ولاة الأمر بمصر والشام، بل تجاوزت إلى غيرهم من الملوك المسلمين وأمرائهم، إذ كان حريصا على توجيه رسائله إلى هؤلاء يحضّهم على العدل والمحافظة على مصالح المسلمين. وقد كانت غايته دائما هي السعي لتوحيد المسلمين على كلمة واحدة، وإقامة شرائع الإسلام في الواقع، ولم يكن غرضه هو أن ينازع الأمر أهله، وما نسبه إليه البعض من أنه كان يطمع في الملك، إذ كان يلهج بذكر ابن تومرت الموحدي وغيره، فهذا فيه نظر خصوصا إذا علمنا أن له موقفا متشددًا من المبادئ التي دعا إليها ابن تومرت في رسائله كالمرشدة وغيرها. ثم إنه كان يقول لمن يعظمه: أنا رجل ملة لا رجل دولة[١٦].

ابن تيمية في نظر معاصريه

من الطبيعي أن يختلف الناس في تقويم رجل ملأ الدنيا بعلمه وفتاويه، وبلغت شهرته الآفاق، فبقدر ما مدحه وأعجب به فريق منهم بقدر ما ذمّه وأنكر عليه فريق آخر.

فالذين مدحوه، عظموا فيه خصالاً قلّما اجتمعت في غيره من العلم والعمل والجهاد المتواصل. والذين ذمّوه، استنكروا منه أخلاقا وأفعالاً وأقوالاً خالف فيها معاصريه.

ويمكن تلخيص الأسباب التي حملت هؤلاء على نقده بما يلي:

١ ـ الخلاف المذهبي: من المعلوم أن ابن تيميّة كان حنبليًا، والحنابلة عموما لهم منهج خاص ينفردون به عن غيرهم. فهم في باب الفقه يتمسّكون بالآثار عامة أكثر من غيرهم، وفي باب العقيدة يميلون للأخذ

(١٥) كتاب الذيل على طبقات الحنابلة. ج ٢/٣٩٦.
(١٦) انظر البدر الطالع للشوكاني. /٧١. مجموع الفتاوى. ١١/٤٧٦.

بظاهر النصوص مطلقا، والابتعاد عن التأويل جملة. وهذا المسلك في نظر المتكلّمين لا سيما الأشاعرة، يؤدّي إلى التشبيه والتجسيم الذي يجب نفيه عقلاً عن الذات الإلهية. وقد نصر ابن تيميّة هذا المنهج، واحتج له ببراهين قوية، وبيّن سداده، وهاجم بالمقابل مسلك المتكلمين بشدة. فكان من الطبيعي أن يخلق له هذا الموقف خصومًا كثيرين من الذين يتشبثّون بالمذهب الأشعري.

٢ ـ طبيعته الحادة: كان ابن تيمية حادّ الطبع، شديد النقد لما يخالف رأيه، يصدم خصومه بأحكام قاسية في حق أئمّتهم في الكلام والتصوف. وهذا النقد غالبا ما يكون عاريا عن ذكر مناقب الشخص المنقود، فيولّد ذلك عدواة في نفوس خصومه.

وهذه الشدّة التي كان يستعملها مع خصومه أُخذت عليه حتى من طرف أصحابه، فكان جوابه أن عليه أن يستعمل اللين في موضعه والغلظة في موضعها، فكل شيء في موضعه حسن «وحيث أمر اللّه ورسوله بالإغلاظ على المتكلم لبغيه وعدوانه على الكتاب والسنة فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن»(١٧).

ولكن هذه الشدّة في الحقيقة، كانت تتجاوز أحيانا الحدّ اللازم لما يصاحبها من الإلزامات الشنيعة لخصومه، وكتاباته خير شاهد على ذلك.

٣ ـ قلة المداراة والمجاملة: لم يكن ابن تيمية يداري أو يجامل أحدا إلا في القليل، وكان ربما عظم جليسه مرة وأهانه في المحاورة والمناظرة مرّات. ومن ذلك ما وقع لأبي حيان النحوي معه حينما التقى به مرة فأعجب أبو حيان بعلمه، فأنشد فيه قصيدة على البديهة مدحه فيها، ثم جرى بينهما الحديث حول مسألة نحوية ألزمه فيها الحجة، فاستشهد أبو حيان بكلام سيبويه فرد عليه بقوله: «أسيبويه نبي النحو أرسله اللّه به حتى يكون معصوما؟ سيبويه أخطأ في القرآن في ثمانين موضعا لا تفهمها أنت ولا هو»(١٨).

---

(١٧) مجموع الفتاوى. ٣/٢٣٣.

(١٨) الرد الوافر. ص ١١٦.

فهذا الردّ فيه ما فيه، فنافره أبو حيان لأجله، وصار من أكثر الناس ذمًّا له.

وعلى كل حال فابن تيمية لم يكن يراعي شعور خصومه دائما، فيلتمس لهم العذر ويؤول كلامهم تأويلاً حسنا، حتى يكسب عطفهم وودّهم. وما ذلك إلا لطبيعته الحادة الموروثة. يقول الذهبي في وصف ذلك: «وله حدّة قوية تعتريه في البحث حتى كأنه ليث حرب وهو أكبر من أن ينبه مثلي على نعوته، وفيه قلة مداراة، وعدم تؤدة غالبا، والله يغفر له، وله إقدام وشهامة وقوة نفس توقعه في أمور صعبة فيدفع الله عنه»[19].

وإذا كانت هذه الأسباب ترجع إلى ابن تيميّة نفسه، فإن هناك أسبابا أخرى ترجع إلى خصومه منها:

(١) **الشعور بالحسد**: كان خصومه يشعرون بقوة منافسته لهم، إذ فاق جميع أقرانه في العلم. واستحوذ على منصب الفتوى، وذاع صيته. فدبَّ داء الحسد إلى طائفة منهم، فاشتغلوا بذكر معايبه وإثارة الإحن ضدّه، ورموه بكل نقيضه، وكانت هذه الطائفة مسرفة في الذم حتى أن بعضها مشهور بالوقيعة والكلام في الناس بغير حق.

(٢) **الظلم والجهل**: كان ذمّ كثير من خصومه صادرا عن ظلم وعدوان وجهل، فقد يجحدون الحق الذي أظهره فيتكلفون في ردّه بكل وسيلة، وربما حرّفوا كلامه عن مواضعه، أو اختلقوا إفكا فنسبوه إليه، وكانوا يسعون دائما للكيد له. إضافة إلى جهلهم بما كان يدعو إليه من الحق إذ هو في غالب حاله لا يخرج عن الاحتجاج بالكتاب والسنة وأقوال السلف. ولكن كرهوا أن ينتقد ما هم متلبسون به من البدع والمنكرات.

وكان من هؤلاء الذين خاصموه علماء لهم مكانتهم، لكن منهم من أصدر أحكاما جائرة في حق ابن تيمية ورماه، بالتجسيم والتشبيه بل والكفر أحيانا، كابن مخلوف المالكي، وتقي الدين السبكي الذي كتب عدة رسائل في الردّ عليه خصوصا فيما يتعلق بإثبات الصفات الخبرية للّه عزَّ وجلَّ ومسائل الزيارة

(١٩) كتاب طبقات الحنابلة. ج ٢/٣٩٥.

والطلاق وغيرها. والعلاء محمد البخاري الذي زعم أن من سمّى ابن تيميّة بشيخ الإسلام فهو كافر. وابن حجر الهيتمي الذي قال في إحدى فتاويه: «ابن تيمية عبد خذله اللّه تعالى وأضلّه وأعماه، وأصمّه وأذلّه، وبذلك صرح الأئمة الذين بينوا فساد أحواله وكذب أقواله»[٢٠].

أما الذين مدحوه فكان أغلبهم من تلاميذه وأصحابه، وبعضهم يعد من الأعلام المشهورين بالعلم والتقوى من أمثال الحافظ المزي والذهبي، وابن سيد الناس، وابن قيم الجوزية وابن عبد الهادي المقدسي وابن كثير . . . وهؤلاء كتبوا عن مناقبه فخلدوا له سيرة رائعة أثنوا عليه فيها ثناء حسنا.

ومن الذين أنصفوه بحق، الحافظ ابن حجر العسقلاني في قوله: «فالواجب على من تلبس بالعلم، وكان له عقل أن يتأمل كلام الرجل من تصانيفه المشتهرة، أو من ألسنة من يوثق به من أهل النقل فيفرد من ذلك ما ينكر فيحذر منه على قصد النصح ويثني عليه بفضائله فيما أصاب من ذلك كدأب غيره من العلماء»[٢١].

وهذا هو المنهج السليم في إعطاء كل شخص حقه مع التنبيه على أخطائه. فكل يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا المعصوم ﷺ.

وإذا استقرينا أحوال ابن تيمية وآثاره وجدناها تدل دلالة قوية على غزارة علمه وتحرّيه للحق وصدق إخلاصه، ولو لم يشهد له بذلك إلا تلاميذه الكثيرون لكفى بها شهادة.

ومع ذلك فإن من أصحابه من كره كلامه في أهل التصوف والفقر، وتوّغله مع أهل الكلام والفلسفة، وتفرّده ببعض المسائل الفقهية، ولكن الناظر بعين الإنصاف يرى أن غالب انتقاده لهؤلاء كان فيه على حق وصواب وبعضه مجتهد فيه، وهو على كل حال غير معصوم من الخطأ.

ولعل من هؤلاء الذين أنصفوه من تلامذته الحافظ الذهبي في قوله: «وأنا

---

(٢٠) الرسائل السبكية. ص ٤٧.
(٢١) الرد الوافر. ص ٢٣١.

لا اعتقد فيه عصمة بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية، فإنه كان مع سعة علمه وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين بشرا من البشر تعتريه حدّة في البحث وغضب وصدمة للخصوم تزرع له عداوة في النفوس ولولا ذلك لكان كلمة إجماع، فإن كبارهم خاضعون لعلومه معترفون بأنه بحر لا ساحل له وكنز لا نظير له، ولكن ينقمون عليه أخلاقا وأفعالاً وكل يؤخذ من قوله ويترك»(٢٢).

ثالثاً: منهجه في البحث والتأليف

كانت دراسة ابن تيمية للمذهب الحنبلي فقها وعقيدة مفيدة له، بحيث مكّنته من الاطلاع الواسع على السنة الصحيحة وأقوال السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، كما مكّنته من التصور الصحيح للمنهج السلفي في فهم روح الإسلام باطنا وظاهرا، مضمونا وشكلاً.

فانتهى إلى الاقتناع بسداد المنهج السلفي باعتبار إنه لا يتناقض مع صحيح النقل ولا مع صريح العقل، ولا يلجأ إلى التعسف في التأويل ومصادمة العرف اللغوي. ولقد سار في بحثه على أساس قواعد هذا المنهج ولم يحد عنها وهي:

١ - الاعتداد بنصوص الوحي - ٢ - تقديم النقل على العقل - ٣ - منع التعارض - ٤ - الكف عن التأويل.

ولبيان تفاصيل هذه القواعد أقول:

إن النص الذي اعتدّ به ابن تيميّة هو النص الصحيح، لأن الأصل في الاحتجاج بالنقل هو توفر شرط الصحة. فإن النص إذا ثبت عن الشارع قطعا أو بطريق الظن الراجح جاز الأخذ به، والاستنباط منه.

وقد يعتمد في فهم النص على السياق الذي ورد فيه، وأيضا بالنظر إلى علاقاته بغيره من النصوص المشابهة مع مقارنته بها. فما دام النص يجوز حمله

(٢٢) البدر الطالع للشوكاني. ١/٦٤ - ٦٥.

على المنطوق الظاهر، حمله عليه ولم يعدل عنه إلى غيره، أما إن تعذر ذلك لتعارضه مع نص آخر محكم حمله على المفهوم الظاهر الذي يليق به، من غير أن يتكلّف له تأويلاً يخالف ظاهره.

وقد رفض التأويل بشدة باعتبار أنه يؤدي إلى إخراج اللغة عن معانيها المعروفة إلى معاني غريبة وشاذّة. وأنكر من أجل ذلك وجود المجاز في اللغة والوحي، لأن المجاز هو أحد مسوغات التأويل عند القائلين به. فأراد أن يقطع الطريق على المسؤولين حتى لا يتلاعبوا بنصوص الوحي. فهذا الموقف المتشدد إنّما اتخذه لصالح المحافظة على ظواهر النصوص الشرعية حتى لا تتعرض للتغيير والتحريف.

ففهم النص إذن مرتبط باللغة، وهذا يعني أن اللغة حاضرة في منهج ابن تيميّة إذ علاقتها بالوحي علاقة متلازمة تلازم الظرف بالمظروف والمادة بالصورة، فضلاً عن كونها إطارا عامًّا للتعبير والتواصل والتحاور. وقد اهتم بعلاقة اللفظ بالمعنى من جهة وبعلاقة الوحي المنزل باللغة المتداولة آنذاك من جهة أخرى، حتى يضع الضوابط المعينة على تفسير الوحي كما فهمه الرسول ﷺ وأصحابه.

ﻫ إن اللغة ليست مصدرا من مصادر المعرفة وإنّما هي من متممات المنهج المعرفي إذ هي إطار للمعرفة. إن الوحي واللغة كلاهما يلتقيان في كونهما يصنفان ضمن المنقولات التي تشترط فيها الصحة.

وأما علاقة النقل بالعقل فهي علاقة انسجام وتوافق، لكن الأصل تقديم النقل على العقل إذ هو أجلّ منه مرتبة مع كونه صادرا عن المعصوم الذي لا يخطىء وما دام ثابتا عنه فهو موافق أبدا للحق والواقع الخارجي. والعقل لا يتصور أن يكون ندًّا للنقل حتى يكون مساويا له فضلاً عن أن يكون مقدّما عليه، فهو لا يملك ميزانا عادلاً يزن به الحق ولو كان الأمر كذلك لما وقع الاختلاف بين عقول بني آدم.

ثم إن ثبوت النقل ليس متوقفا على العقل حتى يكون تابعا له أو مقدما عليه، بل هو مستقل بذاته فيه من الدلائل العقلية والفطرية الصحيحة التي يشهد

بصحتها كل ذي حس وعقل سليم، ومجمل ما عند العقلاء من الأدلّة الصحيحة توجد خلاصته على أحسن وجه في النقل. وما يقال إنه قد خالف العقل منه فهو إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة.

ولكن حقيقة رأي ابن تيميّة ليست هي تقديم دلالة النقل مطلقا بل تقديم الأرجح منها وإنّما جاز تقديم النقل عنده على سبيل المعارضة لمن يقدم دلالة العقل مطلقا، إذ لو كان من اللازم تقديم أحدهما فالنقل أحق بهذا التقديم. بل الواجب دائما النظر في دلالة الدليل فإن كانت قطعية وجب تقديمها وإلا فلا. إذ الأصل تقديم دلالة الراجح فتارة تكون دلالة النقل أولى بالتقديم وتارة يكون العكس هو الصحيح.

وقد انتهى ابن تيميّة إلى نتيجة مهمة إلا وهي أن العقل الصريح لا يمكن أن يتناقض مع النقل الصحيح. وإن أدوات الاحتكام والتي في نفس الوقت مصادر للمعرفة وهي: الخبر والحس والعقل لا يمكن أن تتعارض بل يجب أن تتكامل فيما بينها إذ الحق لا يمكن أن يضاد الحق(٢٣).

فتلك هي معالم المنهج السلفي عند ابن تيميّة. والذي استخلصه من خلال تعامله المرن مع مختلف المناهج المعروفة في عصره ومع المنهج السلفي على الخصوص.

وقد عمل ابن تيميّة على تقرير هذا المنهج نظريًا بعد أن عرف اضطرابا عند جملة من المفكرين المسلمين، كما تمثل ذلك في حيرة كثير من المتكلمين ورجال التصوف كما عمل على تطبيقه في مختلف أبحاثه.

إن أساس المنهج السليم عند ابن تيميّة يقوم على الاستفادة التامة من مصادر المعرفة وأدوات الاحتكام، فلا يلغى بعضها على حساب بعض.

منهجه في التأليف:

كان ابن تيميّة واسع الاطلاع كثير المحفوظ قوي الاستحضار، موسوعيّ

(٢٣) انظر درء تعارض العقل والنقل. ج ١ ص ٧٨ - ٨٠ - ٨٦ - ٣١ . . . **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**. د. مصطفى حلمي. ص ١٦٥.

المعرفة إماما في المنقول والمعقول بلا منازع، ولا ريب إن من كانت هذه صفاته لم يحتج إلى بذل كبير جهد في التصنيف أو الإفتاء.

كان إذا كتب لم يعتمد كثيرا على مراجعة المؤلفات التي يستقي منها مادته، بل إنه قد كتب في السجن جملة كتب ونص على المواضع التي أخذ منها، من غير أن تكون عنده مراجع. قال الذهبي: «ولما كان معتقلاً بالاسكندرية التمس منه صاحب سبتة أن يجيز لأولاده، فكتب لهم في ذلك نحو ستمائة سطر، منها سبعة أحاديث بأسانيدها والكلام على صحتها ومعانيها وبحث وعمل ما إذا نظر فيه المحدث خضع له من صناعة الحديث. وذكر أسانيده في عدة كتب. ونبه على العوالي. عمل ذلك كله من حفظه، من غير أن يكون عنده ثبت أو من يراجعه»(٢٤).

وقد أوتي قدرة على سرعة الكتابة حتى أنه كان يكتب في اليوم والليلة أربعة كراريس أو أزيد وأحيانا مقدار مجلد. وله في غير مسألة مجلد مفرد وفي بعض المسائل مجلدات كثيرة، ولا يبعد أن تكون تصانيفه ـ كما قال الذهبي ـ نحو خمسمائة مجلدة. .

ومن أهم ما كتبه:

ـ درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.

ـ منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية.

ـ كتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية.

ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح.

ـ كتاب الرد على المنطقيين.

ـ نقض المنطق.

ـ كتاب النبوات.

ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول.

ـ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم.

---

(٢٤) انظر طبقات الحنابلة. ٢/٣٩١.

ـ كتاب الإيمان.

وغير ذلك من المؤلفات القيّمة الكثيرة التي تعدّ دائرة معارف لعصره[٢٥]. فغالب هذه المؤلفات لا تقتصر على موضوع واحد، بل تضم مباحث متنوعة. فهو لا يتقيد دائما بالمحور الأساسي الذي حدّده من خلال العنوان، وإنّما يستطرد إلى موضوعات أخرى لأدنى علاقة. فيضطر للتذكير بما كتبه أو بالمحور الأساسي مرات بقوله: والمقصود هنا. . . وما شابه ذلك من العبارات.

وهذا عيب في كتبه إذ لا يركز على محور الموضوع، ولا يفرد الموضوعات المهمة بأبحاث مستوفاة يحيل إليها حينما يحتاج إلى ذلك، فيضطر دائما للإشارة إلى أنه قد كتب في المسألة المعينة في غير موضع.

ويمكن أن نلتمس له العذر، إذ ليس عنده وقت معين يخلو فيه بنفسه للكتابة المتأنية فهو غالبا ما يكون في صراع مع خصومه. وربما كان يراعي حاجة السائل إلى التطرّق لموضوعات مختلفة. وغالب كتاباته إنّما هي ردود سريعة على أسئلة أو على أفكار ومذاهب معينة.

ولكن بالرغم من وجود هذا التكرار والحشو في بعض كتبه فهو ليس بعيب قادح بل هو مفيد أحيانا لترسيخ أفكار معيّنة، وربطها بغيرها حتى يظهر ما بينها من علاقة. وعلى كل حال فهذا النوع من الكتابة هو طريقة متّبعة من طرف الكثير من المؤلفين.

وإذا استثنينا هذا العيب، فإن طريقته في الكتابة عموما جيدة، فهو يستخدم عبارات فصيحة سهلة، وأسلوبه يمتاز بحسن البيان والعرض وانسجام تراكيبه فلا تجد فيه ركاكة في التعبير ولا تعقيدا في المعنى. وله مقدرة على حسن التصنيف والتقسيم والترتيب بين المقدمات والنتائج.

وابن تيميّة في معالجته للموضوعات المتنوعة يصطنع تارة طريقة المحدثين والمفسرين فيكثر من النقل، فيحشد الآيات والأحاديث الدالة على

---

(٢٥) انظر العقود الدّرية. ص ٤١ ـ ٨٣.

المقصود ويفسر بعضها ببعض، وقد يسهب في شرح آية معينة وما تحتمله من التأويل، أو حديث وما يحتمله من المعاني، فيتكلم عن صحته، ويسوق أسانيده المختلفة، ويتكلم في تعديل الرواة وتجريحهم، فكأنما هو مفسر أو محدث ضليع.

وقد يخوض في الحديث عن مسائل لغوية ونحوية تتصل بالآية أو الحديث فكأنّما هو لغوي أو نحوي.

وقد يصطنع تارة طريقة المتكلمين والمناطقة فيكثر من الاستدلال العقلي، ويعرض لأقوال المخالفين لرأيه، فيناقش جميع الفروض الممكنة ويذكر الإلزامات التي تلزمها ويفصل في الوجوه التي تبطلها مع إيراد البراهين المبينة لفسادها وما يتطلب ذلك من ترتيب. النتائج على مقدماتها فكأنما هو متكلم أو منطقي مقتدر.

وأما طريقته في عرض أقوال الخصوم وآرائهم، فتغلب عليها الدقة والأمانة، وقد يذكر القول أحيانا بلفظه ومعناه، وقد يعرضه أحيانا كثيرة بمعناه فقط، وهذا العرض غالبا ما يتسم بالإجمال والإيجاز مما قد يؤدي من غير قصد إلى تشويه قول الخصم. ثم يكون الرد عليه بالتفصيل مع ذكر ما يلزم من الشناعات التي لا يرضاها صاحبه. وهذه الطريقة على خلاف المنهج الذي يتبعه الغزالي في تناوله لآراء خصومه إذ يعرض لها بالتفصيل، ويرد عليها باقتضاب مما يجعله في نظر القارئ بمثابة مقرر لأقوالهم لا غير.

ويبدو أن الطريقة السديدة في العرض تستلزم ذكر آراء الخصوم باللفظ والمعنى بقدر الإمكان، وكل ما يفيد في بيان قولهم على الوجه الذي أرادوه لا سيما إذا كانوا من أهل الملة، لأن هذا يحقق الأمانة في العرض.

وبالجملة فإن ابن تيميّة كما يمتاز بسعة المعرفة فإنه يمتاز بالتفكير المنهجي أيضا، إذ أي معرفة لا بد أن تكون لها مقومات تحتكم إليها، وهي عنده تتمثل في أربعة ألا وهي اللغة، ، والنقل، والعقل، والحس. وهذا ما يجعله بحق أمة وحده معرفة ومنهجا فللّه دره.

منهج ابن تيميّة في الاحتجاج باللغة

الفصل الأول:

اللغة بين الوضع والاصطلاح

إن اللغة عند ابن تيميّة ليست طريقا من طرق العلم الثلاث والتي تتحدد في الخبر والحس والعقل، وإنما هي أداة تواصل وتعبير عما يتصوره الإنسان ويشعر به، وبعبارة مجملة فهي وعاء للمضامين المنقولة سواء أكان مصدرها الوحي أم الحس أم العقل. كما أنها أداة لتمحيص المعرفة الصحيحة ولضبط قوانين التخاطب السليم.

واللغة من حيث التصنيف تنتمي إلى قسم النقليات، ذلك أن مقاصد العرب في الخطاب لا تدرك إلا بمعرفة دلالة الألفاظ على المسميات، وهذا يحتاج إلى ثبوت النقل عنهم. والعلم بها ضروري لفهم نصوص الوحي فهما سليما، لأنها إنما نزلت بلسان العرب وعلى مقتضى أساليبهم في البيان. وقد اعتبرها ابن تيميّة ميزانا للاحتكام لا سيما عندما يحتدم النزاع حول مراد الشارع بالألفاظ التي استعملها. فاللغة إذن هي من لوازم المنهج العلمي عنده، لذلك كان كثيرا ما يحتج على بُطلان رأي معين بأنه فاسد لغة وشرعا وعقلاً. فلولا أنها معتبرة عنده كمعيار يحتكم إليه لما احتج بها في مواضع النزاع.

وللتعرف على خطوات منهجه في التعامل مع اللغة وفي الاحتجاج بها، يقتضي منا المقام التعرض لموقفه من نشأتها بداية.

أصل اللغة:

لقد خاض المتكلمون واللغويون من قبل في البحث عن أصل اللغة هل

هي تواضع من جماعة معينة؟ أم هي توقيف من الله؟ أم هما معا؟ أم هي مجرد محاكاة لأصوات الحيوان والطبيعة؟.

انتقد ابن تيميّة أن تكون اللغة في الأصل قد اتفق على وضعها جماعة من العقلاء، كما ذهب إلى ذلك أبو هاشم الجبائي وغيره. ويستند في ذلك على دليلين: ـ الأول: إن ادعاء تواضع جماعة من الناس على وضع أسماء للمسميات يحتاج إلى صحة النقل عنهم، وهذا لا يمكن إثباته، فكيف يتأتى ادعاء صحة ما لم يثبت نقلاً؟ الثاني: إن المنقول المعروف عندنا بالتواتر هو استعمال العرب للألفاظ فيما قصدوه بها من المعاني. أما الاتفاق على وضع للألفاظ متقدم على الاستعمال فهو خلاف الواقع.

وهذا الذي ذكره ابن تيميّة وجيه، لأننا إذا استقرأنا شعر العرب القدامى ونثرهم، تبين أنهم عبروا باللفظ الواحد على المعاني المختلفة كما عبروا عن المعنى الواحد بالألفاظ المتنوعة. الأمر الذي يوهن دليل القائلين بالتواضع، ثم أنه ليس هناك دليل قاطع ينفي حصول هذا التواضع.

كما انتقد أن تكون اللغات التي يتكلم بها بنو آدم اليوم توقيفية، كما ذهب إلى ذلك الأشعري وغيره استنادا إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١].

وابن تيمية وإن كان قد أقر بوجاهة رأي الجمهور الذي يقول بأن تعليم الله لآدم شمل أسماء كل شيء لعموم لفظ الآية ورجحه على قول من قصر الأسماء على من يعقل فقط. فقد نفى بشدة أن تكون اللغات الموجودة الآن متلقاة من آدم عليه السلام، لاستحالة نقلها جميعا، فضلاً عن أن تكون ذريته قادرة على النطق بها كلها، كما أن الواقع يكذب ذلك لوجود اختلاف كبير بين اللغات.

فالآباء إنما يعلّمون أبناءهم لغتهم التي يتكلمون بها فقط، أما لغات لم يوجد الله من يتكلم بها فلا يعلمونها لهم، يقول موضحا وجهة نظره: فالمولود إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه أو من يربّيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك

المعنى، ثم هكذا يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء. وإن كان أحيانا قد يسأل عن مسمّى بعض الأشياء فيوقف عليها، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معاني ألفاظها، وإن باشر أهلها مدة علم ذلك بدون توقيف من أحدهم[1]. فنقل اللغة من جيل إلى جيل، يتم بواسطة التلقين التلقائي أو الموجّه، ولكن من غير أن يقع تواضع متقدم على الاستعمال، واصطلاح على أسماء معينة للمسميّات المشاهدة في الواقع.

وإذا كان ابن تيميّة قد رفض اعتبار هذين الرأيين في تفسير نشأة اللغة للانتقادات الواردة حولهما. ولم يكن من عادته التوقف عن إصدار رأيه كما هو دأب طائفة من المتقدمين، فإنه رجح اعتبار اللغة إلهاما في الأصل، فالإنسان يلهم الكلام كما يلهم الحيوان من الأصوات التي يتفاهم بها.

فإذا كان للنوع الحيواني منطق يتواصل به غريزة وإلهاما كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٦٨]. وقوله حكاية عن سليمان ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ١٦].

فالنوع الإنساني لا يخرج عن هذه السنّة التي تجري على الحيوان فقد ألهم هو الآخر أن يعبّر عما يريده ويتصوره بواسطة الألفاظ مصداقا لقوله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ - ٤].

ففي نظر ابن تيمية إذن: «الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة وإذا سمي هذا توقيفا، فليسمّ توقيفا. وحينئذٍ فمن ادعى وضعا متقدما على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال»[2].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ، ٩١/٧-٩٢.

(٢) انظر مجموع الفتاوى م ٩٦/٧.

فابن تيميّة يكاد يجزم بأن أصل اللغة هو الإلهام مع نفيه أن تكون توقيفا منقولاً عن آدم عليه السلام. وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن تيميّة لا يرتضيه عامة المهتمين بالدراسات اللغوية الحديثة لإنه في نظرهم لا يصمد أمام النقد البنّاء، فليس لديهم دليل على اعتباره، وبالتالي فهم يميلون إلى ترجيح كون اللغة في الأصل هي محاكاة وتقليد للطبيعة وأصوات الحيوان لسلامة هذا الرأي في نظرهم من النقد.

ولكن الذي يظهر أن هذا الرأي إنما نشأ في ظل التفسير الحديث لعلاقات الإنسان مع الطبيعة مع الابتعاد عن أي تفسير غيبي. ومع ذلك فهذا الرأي عند التحقيق لا يستند إلى دليل قوي يثبته. إذ الفرق واضح بين لغات النوع الإنساني، وبين الأصوات الموجودة في الطبيعة أو الصادرة عن الحيوانات فلا مجال لادعاء المحاكاة. مع العلم بأن الإنسان هو أرقى تفكيرا من سائر الحيوان، فكيف يجوز مع هذا القول بتقليده له؟ ومع فساد هذا القول فإنه يلزم منه أن يكون الإنسان دون الحيوان قدرة على الكلام وعلى التسليم بأن اللغة في الأصل محاكاة وتقليد، فهذا يقتصر على بعض الألفاظ التي يجوز أن تكون مقاربة للأصوات المسموعة، وليست كل الألفاظ كذلك.

وخلاصة القول فإن هذه الآراء لا تستند إلى أدلة قطعية، تطمئن إليها نفس الباحث لكن الرأي الذي ذهب إليه ابن تيميّة يترجح من وجوه أهمها:

١ ـ إنَّ نصوص الوحي تكاد توحي بأن الأصوات الموجودة هي من تعليم اللّه للإنسان، وهذا لا يتم إلا بطريق الوحي المباشر أو بطريق الإلهام والقذف في القلب.

٢ ـ إن الإلهام لا يتنافى مع التوقيف، فاللغة توقيف في الأصل وإلهام بعد ذلك، كما أنه لا يتنافى مع التواضع والاصطلاح ـ عند القائلين به ـ لأن أي تواضع لا بد أن يكون مسبوقا بالإلهام الذي هو من دواعيه.

ويمكن الجمع بين هذه الأقوال جميعا وهو الأولى، بالقول بإن اللغة توقيف وإلهام في الأصل، ثم تواضع الناس عبر التاريخ على وضع ألفاظ

معينة، ولا مانع من وضع بعض الألفاظ محاكاة للأصوات الموجودة في الطبيعة، فجاز لأجل ذلك كله اختلاف اللغات وتباينها. وبهذا الرأي تندفع القوادح التي تلزم كل رأي على حدة.

موقف ابن تيميّة من الوضع الأصلي

التواضع أو الاصطلاح يأتيان بمعنى واحد في اللغة وهو الاتفاق والتعارف على شيء معين. والمقصود هنا الاتفاق على وضع الأسماء للمسميات.

وقد أنكر ابن تيميّة أن تكون العرب قد اتفقت ابتداء على وضع ألفاظ معينة للمعاني، ثم استعملتها فيها وفي غيرها على سبيل المجاز. ذلك أنه ليس هناك دليل قطعي على حصول الاتفاق من طرف جماعة معينة من العقلاء على وضع الأسماء جملة.

فكون الأسماء وضعت لمعان بعينها، ثم توسع الناس في استعمالها في غير مسمياتها الأصلية، غير معلوم لدينا حتى يدعى حصوله. وإنّما المعلوم المعروف هو استعمال العرب للألفاظ فيما أرادوه من المعاني.

فإن قيل بأن المقصود بالوضع الأول هو ما استعمل فيه اللفظ أولاً. قيل: فمن أين يعلم أن هذه الألفاظ التي تتخاطب بها العرب وقت نزول القرآن وقبله، لم تستعمل سابقا في معنى شيء آخر؟[٣].

وقد اعترض بعض الدارسين للغة من المحدثين على رأي ابن تيميّة في نفي الوضع المتقدم على الاستعمال، مستشهدا بإقرار أهل اللغة في معاجمهم للوضع الأول وذلك بالنص على أن اللفظ وضع في الأصل لمعنى كذا[٤].

ويمكن أن نجيب على هذا الاعتراض بأنه ليس هناك دليل قطعي على عدم استعمال اللفظ في غير المعنى الذي ذكروه. وإن جاز العلم به فإنما يجوز في الألفاظ التي استعملت في معنى واحد مدة حتى اشتهر ذلك على لسان

---

(٣) انظر مجموع الفتاوى م٧/٩٧.

(٤) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم. عبد العظيم المطعني ٢/٢١٧ - ٢٣٠.

الناطقين بالعربية، ثم استعملت بعد في غير المعنى الأول. فتكون الإشارة إلى الوضع الأول صحيحة في هذه الألفاظ بعينها أما في باقي الألفاظ التي وصلتنا مستعملة في معاني متعددة كما هو الواقع في أشعار العرب ونثرهم، فلا ينبغي الجزم بالوضع الأول إلا على سبيل الاحتمال الراجح. ذلك أنه قد يشيع استعمال اللفظ لمعنى معين في لغة العرب مع استعماله في غيره أحيانا، فيسبق إلى الذهن الظن بأنه موضوع للأول في الأصل دون الثاني.

وابن تيميّة إذ ينكر الاصطلاح الأول لا ينفي ما هو معلوم عند الناس من وضع بعضهم أسماء لما يحدث من الأشياء التي لم تكن من قبل كإحداث مدينة أو آلة أو كتاب.

فقد يتفقون على تسمية ذلك الشيء، وقد يكون المسمى منهم واحدا فقط.

وهذا الاسم الموضوع إما أن يكون منقولاً أو مرتجلاً، باعتبار أن المسمى ليس من الأجناس المعروفة، حتى يكون له اسم في اللغة المعروفة.[(٥)].

فإنكار الوضع الأول إذن ليس عامًّا عند ابن تيميّة، وإنما هو إنكار لتقدم الوضع في الاستعمالات التي وصلتنا عن العرب القدامى، من غير دليل يفيد هذا التقدم، فجعل بعضها متقدما وبعضها تاليا تحكم لا موجب له.

ولكن هذا لا يمنعنا من إطلاق الوضع الأول على معنى لفظ معين بشرط:

١ ـ أن يكون المعنى المعين قد اشتهر استعمال اللفظ فيه في كلام العرب.

٢ ـ أن يكون مظنة لوضع اللفظ لأجله ابتداء، باعتبار سبق تصوره في الأذهان.

---

(٥) انظر كتاب الإيمان ص ٨٣. مجموع الفتاوى ٧/٩٢.

٣ - ألّا نجزم بأنه موضوع في الأصل لـه لا لغيره، لاحتمـال أن يكون اللفظ موضوعا للمعنى المشترك بين المسميات.

فإذا أمن اللبس جاز اعتبار المعنى الشائع أصلاً لغيره، وجاز حمل باقي استعمالات اللفظ على التوسع في اللغة لوجود علاقة ما بين المسمّيات. ثم إن اتّخاذ استعمال معين كأصل ترجع إليه باقي الاستعمالات، هو أقرب إلى ضبط اللغة وتصور التطور الدلالي للألفاظ. وإذا اتضحت المعاني فلا مشاحة في الاصطلاح.

ولذلك نجد أن ابن تيميّة نفسه قد صرح بالوضع في غيـر موضـع من مؤلفاته، كمـا جاء في قـوله: «الاستثنـاء وإن كان في الأصـل للإخـراج من الحكم، فإنه صار حقيقة عرفية في مناقضة المستثنى منه، فالاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع. وكذلك يكون في الأسمـاء المفردة تـارة، ويكون في تـركيب الكلام أخرى، ويكون في الجمل المنقولة كالأمثال السائرة جملة، فيتغير الاسم المفـرد بعرف الاستعمـال عمـا كـان عليـه في الأصـل، إمـا بـالتعميم وإمـا بالتخصيص وإما بالتحويل، كلفظ الدابـة والغائط والـرأس. ويتغير التـركيب بالاستعمال عما كان يقتضيه نظائره، كما في زيـادة حرف النفي في الجمـل السلبية، وزيادة النفي في كاد، وبنقل الجملة عن معناها الأصلي إلى غيره، كالجمل المتمثل بها كما في قولهم: يداك أوكتا وفوك ونفخ»(٦).

فهذا النص أقر فيه بالوضع الأصلي للاستثناء ولغيره، ولكن العرف هو الذي يتصرف في المعنى الأصلي للفظ أما بالتعميم أو التخصيص أو التحويل.

وهذا الإقرار إما أن يكون سابقا على الإنكار، وإما أن يكون إقرارا بنوع من الوضع، وهو غير النوع الذي أنكره الذي هو اتفاق جماعة من العقلاء على وضع الأسماء للمسميات جملة. فلا يقع التعارض بين قوله الوارد آنفا وبين

---

(٦) الفتاوى م ١٤/٤٢٩ - ٤٣٠.

قوله: «فمن ادعى وضعا متقدما على استعمال جميع الأجناس، فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال»(٧).

احتجاجه بالاستعمال اللغوي

إذا كان ابن تيمية قد أنكر الوضع المتقدم على الاستعمال، لأنه لا سبيل لإثباته، فإنه قد أقرّ بالاستعمال اللغوي، لأنه واقع في كلام العرب بالضرورة.

فما دام اللفظ قد استعملته العرب في منظومها ومنثورها لمعانٍ معينة، احتج به في مواضع النزاع، بشرط أن يكون الكلام صادرا عمن يحتج بلغتهم، ممن كانوا في الفترة التي سبقت نشوء اللحن وظهور التوليد في اللغة. فما تكلمت به العرب سليقة يجوز أن يحتج به ويفسر به كلام اللّه ورسوله، لأن الوحي إنّما نزل بلسانها وطرائقها في البيان.

فاهتمام ابن تيميّة باللغة ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لفهم أقوال الشارع وتحقيق مقاصده. وقد كان وراء هذا الاهتمام دافع قوي ألا وهو الاختلاف الكبير في تفسير النصوص الشرعية، .ووقوع النزاع بين المتأخرين من مفسرين وفقهاء وصوفية ومتكلمين وغيرهم حول معاني الألفاظ الشرعية.

فالقرآن الذي أنزل لرفع الخلاف الواقع بين الناس، وكان فرقانا لهم بين الحق والباطل، لم يعد كذلك في نظر المتأخرين بفعل التعسف في تأويل النصوص بحيث صار مكرّسا للخلاف لا رافعا له.

لقد عزّ على ابن تيميّة وهو الغيور على كتاب اللّه وسنّة رسوله، أن تصير الألفاظ الشرعية مائعة تؤول حسب الأهواء والأغراض، وتحمل ما لا تحتمله من المعاني. بحيث لم تعد في الواقع تدل على شيء معين، ولا هي مبينة لمراد الشارع، وكأن القرآن لم ينزل بلسان العرب ولا خاطبهم بما تعقله قلوبهم ويفهمونه بألفاظهم ولا كان مبينا لهم. وهذا بلا ريب لا يقوله عاقل يدري ما يقول.

---

(٧) الفتاوى م ٧/٩٦.

لهـذا السبب تجرد ابن تيميّة لبيان مراد الشارع، بملاحظة مختلف الاستعمالات الشرعية وبالمقارنة بينها وبين كلام العرب الذين عاصروا التنزيل أو كانوا قبله أو بعده بقليل، لضبط المفاهيم الشرعية حتى يتميز الحق من الباطل.

يقول موضحا المنهج الذي ينبغي سلوكه في تفسير كلام الشارع: «المعاني تنقسم إلى حق وباطل، فالباطل لا يجوز أن يفسر به كلام الله، والحق إن كان هو الذي عليه القرآن فسر به، وإلا فليس كل معنى صحيح يفسر به اللفظ لمجرد مناسبة كالمناسبة التي بين الرؤيا والتعبير، وإن كانت خارجة عن وجود دلالة اللفظ كما تفعله القرامطة والباطنية، إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعيّة فلا بد أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى بحيث قد دل على المعنى به، لا يكتفى في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى. إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا يحصي عددها إلا الله. وهذا عند من يعتبر المناسبة بين اللفظ والمعنى كقول طائفة من أهل الكلام والبيان وأما عند من لا يعتبر المناسبة، فكل لفظ يصلح وضعه لكل معنى، لا سيما إذا علم أن اللفظ موضوع لمعنى هو مستعمل فيه، فحمله على غير ذلك لمجرد المناسبة كذب على الله»[8].

فالمعاني التي تفسر بها الألفاظ منها ماهو حق ومنها ما هو باطل، فإن كان المعنى حقًّا في نفسه جاز حمل اللفظ عليه بشرط أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى، وقد دلّ السياق على مراد المتكلم. أما إن كان مجرد صالح لأن يفسر به اللفظ وليس من مقصود المتكلم لم يجز، لأن دلالة اللفظ على المعنى مقصودة عنده.

وإما إن كان المعنى خارجا عن وجوه دلالة اللفظ فهو أولى ألا يجوز حمل اللفظ عليه إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية، سواء قلنا بأن العلاقة بينهما هي

---

(٨) انظر مجموع الفتاوى ٢/ ٩٧.

المناسبة أم هي مجرد المواضعة. وعلى كل حال فلا بد من اعتبار جملة من الشروط اللازمة لتحديد المعنى المراد فعلاً من طرف المتكلم أهمها:

١ ـ معرفة عادة المتكلم في الخطاب، وأسلوبه في البيان، وذلك باستقراء مختلف استعمالات الألفاظ ودلالتها على المعاني، ومعرفة الوجوه والنظائر في كلامه.

٢ ـ معرفة السياق الذي ورد فيه اللفظ حتى يمكن تحديد مراد المتكلم، وذلك بالنظر إلى القرائن الحالية واللفظية.

فلا بد إذن من تفسير لفظ المتكلم على الوجه الذي يفهم منه مراده لا على مجرد ما يحتمله اللفظ. ويبين ابن تيميّة ذلك بقوله: «اللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية. فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغة.

ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها، عرف عادته في خطابه وتبيّن له من مراده ما لا يتبين لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها اللّه ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنّة اللّه ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ بل هي لغة قومه»(٩).

وهذا الذي ذكره سديد، ففهم النصوص عامة لا يتم على الوجه الأكمل إلا بمحاولة الكشف عن معانيها من داخلها، مع مراعاة حال المتكلم والمخاطب والزمن، ومن الاستقراء التام لنظائرها في كلام المتكلم بها.

وإن عدم اتخاذ النصوص الشرعية هي الأصل قد نتج عنه تفسير خاطئ

(٩) كتاب الإيمان ص ١٠٤.

لمراد الشارع فقد دأب كثير من المتأخرين على حمل ألفاظ الشارع على ما اعتادوه في عرفهم من المعاني، ظانّين أن ذلك هو مراده، وليس الأمر كذلك، فمدلولات الألفاظ تختلف باختلاف الحال والزمان، فحال المتكلم والمخاطب لا بد من اعتبارها، إذ الكلام يختلف بحسب حالين ومخاطبين وزمانين، ومن لم يستحضر ذلك عند التفسير غاب عنه التمييز بين مراد الشارع ومراد قومه بتلك الألفاظ، والتطور الذي تعرضت له الاصطلاحات.

ولذلك لا يجوز تفسير كلام اللّه ورسوله إلا على ضوء النصوص الدالة على ذلك من كلامهما وكلام العرب الذين عاصروا التنزيل. كما لا يجوز ادخال معان مبتدعة على الألفاظ التي استعملها الشارع أو جاءت في كلام العرب ثم الاحتجاج بها في موارد النزاع. وقد كان ابن تيميّة يقف بالمرصاد لمن يتلاعب بالألفاظ ويدخل فيها من المعاني ما لا تحتمله، كمن يسمي ما يتصف بصفات التركيب والتحيز بأنه جسم، مع العلم أن هذا الإطلاق هو «بدعة في الشرع واللغة، فلا أهل اللغة يسمون هذا جسما، بل الجسم عندهم هو البدن كما نقله غير واحد من أئمة اللغة، وهو المشهور في كتب اللغة. قال الجوهري في صحاحه المشهور: قال أبو زيد: الجسم الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان. وقال الأصمعي الجسم والجثمان: الجسد، والجثمان: الشخص. قال: والأجسم: الأضخم بالبدن. وقال ابن السكيت: تجسّمت الأمر أي ركبت أجسمه، أي معظمه. قال: وكذلك تجسمت الرجل والجبل، أي ركبت أجسمه.

وقد ذكر اللّه لفظ الجسم في موضعين من القرآن في قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]. والجسم قد يفسر بالصفة القائمة بالمحل وهو القدر والغلظ. كما يقال: هذا الثوب له جسم وهذا ليس له جسم، أي له غلظ وضخامة بخلاف هذا، وقد يراد بالجسم نفس الغلظ والضخم»[١٠].

---

(١٠) شرح النزول ص ٧٠.

وهذا فيه رد على من أطلق الجسم على كل شيء متكون من صورة ومادة، مما هو مخالف للاستعمال اللغوي بالضرورة.

تفصيل المصطلحات المجملة:

إن التواصل الصحيح لا يمكن أن يتم إلا في ظل وضوح المفاهيم، واستعمال دقيق للمصطلحات. وقد تنبه ابن تيمية لأهمية تحديد المصطلحات حتى لا يدور الجدال حول الألفاظ بدل الحقائق. فكان لا يقبل مصطلحا معينا فيه إجمال واشتباه حتى يستفسر صاحبه ويستفصله لكي يكون الحوار بناء وحقيقيًّا، وهو يرى أن سبب اختلاف النظار إنما يرجع في الغالب لاستعمالهم ألفاظا «مجملة تتناول أنواعا مختلفة إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع، فإذا فسّر المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد»(١١).

وهذا صحيح فإن النزاع يقع غالبا نتيجة لاستعمال المتناظرين أسماء مشتركة مع اختلاف الحقائق، فإذا اتضحت المعاني بالاستفسار عن الحقائق المقصودة زال الخلاف، أو أسماء متواطئة مع تفاوت الحقائق، فإذا تبين أن أنواع جنس الحقيقة فيه تفاوت ارتفع النزاع.

فلا بد في أي حوار من الكشف عن وجه الخلاف هل هو جوهري أم لفظي. وينبغي تجنب استعمال الألفاظ المجملة المشتبهة، فإن كان لا بد من ذلك، وجب الاستفسار عن معانيها والاستفصال عن حقائقها حتى يتضح المقصود. ولا يجوز تبنّي لفظ مجمل إلا بعد حصول البيان. يقول ابن تيميّة: «فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلّما بالمعقول الصرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرد المعنى بأي عبارة دلّت عليه»(١٢).

---

(١١) درء تعارض العقل والنقل ج ١/١٢١.

(١٢) نفس المصدر ص ٢٩٩.

فاللفظ المجمل المشتبه إذا احتمل معنى فاسدا ومعنى صحيحا، فالأولىٰ الامتناع عن إطلاقه في موارد النزاع لا بالإثبات ولا بالنفي، مما يترتب على ذلك من محذور، إما بنفي الحق الثابت أو بإقرار الباطل. فإذا استفسر عن معنى اللفظ عند المتكلم وتبين وجه الحق جاز اطلاقه. وإذا تبين اشتماله على حق وباطل أثبت الحق ونفى الباطل. وهذا هو المنهج الذي ينبغي سلوكه إزاء كلام غير المعصوم من الخطأ. وأما الكلام المعصوم وهو الصادر عن اللّٰه ورسوله، فإنّه حق يجب قبوله، وإن لم يفهم معناه(١٣).

فالأساس في قبول الاصطلاحات أو ردّها هو صحة المعاني العقلية أو بطلانها، وليس هو الألفاظ المعبر بها، فإن العبرة بالمعاني لا بالمباني، فمتى صحّت المعاني عبر عنها بأي اصطلاح لمن يفهم ذلك بشرط ألا تشتمل هذه الاصطلاحات على معنى فاسد.

وإنما كان ذم السلف والأئمة للكلام وأهله لاشتمال العبارات على المعاني الباطلة وليس «لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ «الجوهر» و«العرض»، و«الجسم» وغير ذلك... فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ووزنت بالكتاب والسنة بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة، كان ذلك هو الحق»(١٤).

وابن تيمية لا يرى غضاضة من مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحاتهم، إذا احتيج لذلك وكان بالقدر اللازم، كمخاطبة غير العرب بلغاتهم، بشرط مقارنة المعاني التي قصدها أولئك باصطلاحاتهم بالمعاني الثابتة في الكتاب والسنة، باعتبارهما معيارا للحق الذي ينبغي قبوله.

وقد يعتمد المخالفون للأنبياء استعمال الاصطلاحات المجملة المشتبهة لترويج باطلهم فهم يعمدون إما إلى أخذ معاني الملاحدة، والتعبير عنها

---

(١٣) درء تعارض العقل والنقل ج١/ص ٧٦.

(١٤) نفس المصدر ص ٤٤.

بعبارات المسلمين الموجودة في كلام اللّه ورسوله وكلام سلف الأمة، للتمويه على من لا يعرف حقيقة قولهم، حتى يتوهم أن أولئك الأئمة المعظمين عند المسلمين قصدوا بالعبارات الموجودة في كلامهم نفس ما قصده هؤلاء الملاحدة بعباراتهم. وإما إلى أخذ المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنّة، والتعبير عنها بالألفاظ المستقبحة للتوصل إلى نفيها، فينفون عن اللّه أن يكون جسما، وأن يكون في جهة وأن يكون متحيّزا، فيوهمون من لم يطلع على حقيقة مقصودهم، أنهم إنما نفوا معنى مستقبحا فقط، وليس الأمر كذلك، وحقيقة مرادهم هي نفي أن يكون اللّه خارج العالم أو داخله وبعبارة أخرى أنه ليس بموجود(١٥).

وعلى كل حال «فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوما إثباته بالعقل لم يجز نفيه، لتعبير المعبر عنه بأي عبارة عبر بها، وكذلك إذا كان معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبر بها المعبر وبين له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسماه بألفاظه الاصطلاحية»(١٦).

فلا بد إذن لمن حاور أهل الخوض بالباطل أن يمتنع عن موافقتهم فيما يطلقونه من العبارات المحدثة المبتدعة المحتملة للحق والباطل حتى لا تنطلي عليه حيلهم. وإما أن يستفصل ويستفسر عن مقصودهم، حتى يتميز الحق عن الباطل وتظهر الأمور الصحيحة على الشبهات الباطلة.

وقد سلك ابن تيميّة هذا المنهج الأمثل في التعامل مع اصطلاحات الفلاسفة ومن تابعهم من المتكلمين. ولذلك لما ادعى بعض المتكلمين نفي قيام الحوادث بذات اللّه عزَّ وجلَّ حتى لا يستلزم ذلك التغير وهو محال على اللّه، بين أن «لفظ التغير مجمل، فالتغيّر في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت إنها قد تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى إنه تغير،

---

(١٥) انظر كتاب الردّ على المنطقيين، ص ٤٨٨.

(١٦) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٤٠.

ولا يقولون إذا طاف وصلى وأمر ونهى وركب، إنه تغير، إذا كان ذلك عادته، بل إنما يقولون: تغير لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس ما زال نورها ظاهرا لا يقال إنها تغيرت، فإذا اصفرت قيل قد تغيرت وكذلك الإنسان إذا مرض أو تغير جسمه بجوع أو تعب قيل قد تغير»(١٧).

فاستعمال لفظ التغير لأجل نفي ما هو ثابت لله من الكلام والحركة كما نطق به الكتاب والسنة غير جائز لأن لفظ التغير يفيد في كلام العرب التحول عن صفة أو عن عادة سابقة.

علاقة الشرع باللغة

من المعلوم أن الوحي قد نزل بلسان العرب، حتى يستوعبوه ويفهموا مقاصده، فكان القدر الذي به يفهم الخطاب موافقا للغتهم بلا ريب، ولكن الشارع قد عبر أيضا عن معانٍ محدثة لم يسبق للعرب أن قصدت التعبير عنها كمفهوم الإسلام والإيمان والكفر والنفاق إلخ.

فكيف كان تصرف الشارع مع اللغة العامة التي نطقت بها العرب؟ وما هو نوع العلاقة بين لغة الشارع واللغة العامة؟ لقد «تنازع الناس هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماها في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة؟ لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء. وهكذا قالوا في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج، إنها باقية في كلام الشارع على معناها اللغوي لكن زاد في أحكامها... وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة.

والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة»(١٨)

---

(١٧) جامع الرسائل ج٢/٤٤.

(١٨) كتاب الإيمان ص ٢٥٥. مجموع الفتاوى م ٧/٢٩٨.

وهذا الذي خلص إليه ابن تيميّة وجيه. فالشارع حرص على مخاطبة العرب بما يفهمونه من لغتهم ليكون مبينا لهم، فلم ينقل الألفاظ التي استعملها عن معناها اللغوي ولم يغيّرها عما كانت عليه، ولكن قيّدها بما يوافق مراده فجعل الصلاة دعاء خاصا، والحج قصدا خاصا، والزكاة تطهيرا وتزكية خاصة للنفس والمال، كما في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

ولكن يمكن القول إن الشارع مع أنه خص هذه الألفاظ بما يدل على مراده، فإنه قد زاد في حكمها ما لم يكن معروفا في لغة العرب. فالصلاة كانت دعاء عامًّا، فخصصها الشارع بدعاء معين، وزاد لها هيئة معينة واجبة.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل هذه الأسماء أجملها الشارع عند الخطاب أم أنه بيّنها بما يعين مراده؟ يذهب ابن تيميّة إلى أن الشارع لم يؤخر بيان ما يحتاج إلى بيان، كلفظ الصلاة والزكاة والحج، وقد غلط من ظن أن لها معانيَ في اللغة بخلاف الشرع. فإنه لم يأمر بهذه الفرائض إلا بعد تعرف الناس على كيفية المأمور به[19].

فالرسول ﷺ بيّن المراد بالألفاظ الشرعية بيانا شافيا، ولم يأمر المخاطبين بمأمورات مجملة عامة تتناول المراد وغيره، ولكن أمرهم بأمر مقيّد بما يوضح المراد ويعينه، بحيث لا يحتاج معه للرجوع إلى قول أهل اللغة والاستدلال بالاشتقاق.

ولما كانت الأسماء الشرعية مستقلة بنفسها، قسم الفقهاء: «الأسماء إلى ثلاثة أنواع: نوع يعرف حدّه بالشرع كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف حدّه باللغة كالشمس والقمر، ونوع يعرف حدّه بالعرف كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء: ١٩]»[20].

ولكن هذا لا يعني أننا لسنا في حاجة إلى معرفة اللغة التي تتكلم بها

---

(١٩) انظر مجموع الفتاوى م٧/١٠٥.
(٢٠) مجموع الفتاوى م٧/٢٨٦.

العرب، والتي نزل بها الوحي وخوطبنا بها، بل معرفة ذلك مما يعين على فهم مراد اللّٰه ورسوله وإنما يعني أن كلام اللّٰه وكلام رسوله ليس متوقفا في بيان المراد منه على الاستشهاد بما تكلمت به العرب لأن مرادهما لا يفهم بمجرد معرفة نظائر ذلك في كلام العرب.

فابن تيميّة في منهجه لتحقيق مراد الشارع كان ينطلق من نفس كلامه ولا يعدل عن ذلك إلى غيره، كما هو شأن أهل البدع الذين يلتجئون للاحتجاج بالشواهد الشعرية والنثرية ويعرضون عن بيان الشارع.

الفصل الثاني:

اللغة بين الحقيقة والمجاز

لقد دأب جمهور اللغويين والبلاغيين والأصوليين، على تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز. فالحقيقة عندهم هي استعمال اللفظ في ما وضع له، والمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

غير أن ابن تيميّة وجماعة قبله، كالإمام داودالظاهري وأبي إسحاق الاسفرايني أنكروا وجود المجاز في القرآن واللغة، وحملوا جميع الألفاظ على الحقيقة.

وقد سبق الحديث عن موقفه من الوضع، وهو أحد الركائز التي اعتمد عليها في نفي المجاز. باعتبار أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز لا يصح إلا بثبوت وضع متقدم على الاستعمال، وهذا ما لا يمكن إثباته بنقل صحيح عن فصحاء العرب.

وسيتضح من خلال عرض موقفه من المجاز مدى قوة أدلته ومستنداته في إنكار المجاز ومدى صحة البديل الذي اقترحه، كتفسير واقعي لجميع الاستعمالات اللفظية.

نشأة المجاز

إن التعرف على تاريخ نشوء المجاز، هو أهم دليل ملموس يمكن بواسطته الفصل في هذه القضية المهمة والدقيقة أيضا. فمتى إذاً نشأ المجاز؟ ومن أول من قال به؟

يذهب ابن تيميّة إلى أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، إنما هو اصطلاح حادث بعد القرون الثلاثة، لم يقل به أحد من الصحابة والتابعين، ولا من الأئمة المعروفين كأبي حنيفة والأوزاعي والثوري ومالك والشافعي، بل ولاتحدّث عنه أئمة اللغة كالخليل وسيبويه وكأبي عمرو بن العلاء ونحوهم.

والمجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة، وأول ظهوره كان في المائة الثالثة، وهو يستبعد أن يظهر في المائة الثانية إلا أن يكون ذلك في أواخرها[1].

فابن تيميّة إذن يحاول أن يدفع القول بالمجاز عن سلف الأمة، الذين شهد لهم الرسول عليه السلام بالخيرية، لكي يثبت حدوثه بل ابتداعه. ثم عاد فأقرّ وجوده في المائة الثانية. وقد تأول قول من ذكر المجاز كالإمام أحمد في كتابه «الرد على الجهمية»، وأبو عبيدة معمر بن المثنى في كتاب «مجاز القرآن»، على أن المقصود به مما يجوز في اللغة.

ولم يعبأ ابن تيميّة بما أطبق عليه جمهور المتأخرين من اعتبار المجاز قسيمًا للحقيقة، فأنكر بشدة وجرأة التفسير المجازي. وإن كان له سلف من المنكرين لكنهم قليل، كالإمام الظاهري وابنه أبي بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي، وأبي إسحاق الاسفرايني، وأبي عبد اللّٰه بن حامد، وأبي الفضل التميمي من الحنابلة، ومحمد بن خويز منداد من المالكية. . .

فكان من الطبيعي أن يتصدى بعض أهل اللغة والبيان للرد على ابن تيميّة وغيره ممن أنكروا المجاز، وكان من هؤلاء عبد العظيم المطعني من المحدثين، والذي قام بدراسة مفصلة حول المجاز بين مُجَوّزيه ومُنْكِريه[2]، اهتم بالرد فيها خصوصا على ابن تيميّة وتلميذه ابن قيم الجوزيّة.

فاستعرض تاريخ المجاز وأثبت له جذورا أعمق في التاريخ عند المتقدمين من أئمة اللغة والنحو وغيرهم كإمام النحاة سيبويه من خلال كتابه المشهور، وأبي زكرياء الفراء من خلال كتابه «معاني القرآن» فاستخرج كل

---

(١) انظر الفتاوى م ٧/ ٨٨ - ٨٩. كتاب الإيمان ص ٨٠ - ٨١.

(٢) انظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع. في جزئين.

ما يدل عندهما على المجاز في نظره. ولكن من خلال الشواهد التي أوردها للتدليل على وجود المجاز، يتبين أنهما لم يذكرا لفظ المجاز على الإطلاق، وأن التفسير الذي أعطوه لمختلف الاستعمالات اللفظية لا يعدو أن يكون محمولاً على اختصار الكلام أو التوسّع فيه، كمجيء لفظ القرية في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. بمعنى أهل القرية على سبيل الاختصار.

ولعل هذا التفسير أقرب إلى الصحة من التفسير المجازي، إذ يأخذ بعين الاعتبار التوسّع في إطلاق نفس الألفاظ على المعاني المتفاوتة أو المتقاربة، وحذف ما لا يخل بالمعنى المقصود، بدون الإشارة إلى أن اللفظ مستعمل في غير معناه، إذ قد يكون اللفظ مستعملاً في أكثر من معنى، ولكن يشتهر استعماله في معنى معين، فلا يدل عند الإطلاق إلا عليه.

ويدعم رأيه أيضا بما كتبه أبو زيد القرشي في جمهرة «أشعار العرب»، وأبو عبيدة معمر بن المثنى في «مجاز القرآن». فهذا الأخير قد ذكر تخريجات مجازية في نظره، وإن كان لم يرد المعنى الاصطلاحي بالضبط. وأما بالنسبة لأبي زيد، فقد جزم بأنه قصد المجاز الاصطلاحي في قوله: «وقد يداني الشيء وليس من جنسه، ولا ينسب إليه ليعلم العامة قرب ما بينها، وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعاني[٣]. وكلام أبي زيد ليس واضحا تمام الوضوح حتى يتخذ أساسا للاستدلال به، وعلى التسليم بأنه قصد المجاز فإنه لم يرد الحقيقة كما هو مقرر عند المتأخرين.

وأما الظهور الحقيقي للمجاز، وبداية فشوه فكانت في خلال القرن الثالث على يد أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المعتزلي (ت ٢٥٥هـ)، وتلميذه أبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة السني (ت ٢٧٦ هـ) إذ استعملا المجاز بالمعنى الاصطلاحي وتكلما في الاستعارة وغيرها، وقد نص ابن قتيبة على ذلك بكلام واضح في قوله «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول

---

(٣) جمهرة أشعار العرب. أبو زيد القرشي. القسم الأول ص ٢ - ٣.

ومآخذه ففيها الاستعارة والتمثيل، والقلب والتأخير، والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع مخاطبة الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى»(٤).

ثم اشتهر المجاز بعد ذلك. ففي القرنين الرابع والخامس، يبلغ قمته مع الأبحاث المفصلة لعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ). في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة». وعلى كل حال فما نفاه ابن تيميّة عن السلف من إرادة المعنى الاصطلاحي للمجاز ليس منقوضا تماما، إذ استعمال لفظ المجاز في كلام بعضهم، لم يقصد به ما هو مقابل للحقيقة، وإنما أريد به أن كون اللفظ يجوز إطلاقه في اللغة على غير المعنى المشهور على سبيل التوسع في الكلام أو الاختصار.

حدّ الحقيقة والمجاز

ما معنى الحقيقة والمجاز؟ وهل يمكن الفصل بين الحقيقة والمجاز بحدّ صحيح؟ تلك أهم نقطة دار حولها الخلاف بين المجوزين والمانعين للمجاز.

يذهب ابن تيميّة إلى أن المجاز في عرف السابقين من أمثال أبي عبيدة معمر بن المثنى، والإمام أحمد، كان بمعنى «مما يجوز في اللغة ويسوغ، فهو مشتق عندهم من الجواز، كما يقول الفقهاء: «عقد لازم وجائز. وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذي هو عبور من معنى الحقيقة إلى معنى المجاز»(٥).

والمتقدمون ممن تكلموا بلفظ المجاز، قصدوا به جواز استعمال اللفظ لهذا المعنى، وبعبارة أخرى إن اللفظ مما يقبل هذا المعنى، لأنه ليس خارجا عن مدلولاته وهذا ما يطلق عليه التوسّع في اللغة. فمتى وجد معنى مشابه

(٤) تأويل مشكل القرآن. ١٥ - ١٦.
(٥) مجموع الفتاوى ١٢/٢٧٧.

ومقارب للمعنى الأول، أو مجاور أو ملازم له، ساغ إطلاق نفس اللفظ على المعنى الثاني.

وأما المتأخرون ممن توسعوا في إطلاق المجاز، فاعتبروه بمعنى تجاوز اللفظ لما وضع له من معنى إلى معنى آخر لوجود علاقة إما المشابهة وإما غيرها، فصار المجاز عندهم مقابلاً للحقيقة، وهذا ما دفع بعضهم لاعتبار المجاز هو ما صحَّ نفيه، بخلاف الحقيقة فهي لا يصح نفيها، فكأن دلالة اللفظ على المعنى كذب.

وبهذا يتبين مدى الفرق بين القولين، ولذلك رفض ابن تيميّة بشدة المجاز لكونه صار في عرف المتأخرين قسيما للحقيقة وقابلاً لها، ولا يقابلها إلا ما هو كذب.

وقد اجتهد في نقض التعاريف التي أعطيت لكل من الحقيقة والمجاز، إذ ليس هناك حدّ فاصل بينهما.

الحقيقة والمجاز

انتقد بشدة تعريفهم للحقيقة بأنها اللفظ المستعمل في ما وضع له، بخلاف اللفظ المجازي الذي هو مستعمل في غير ما وضع له. باعتبار أنه يحتاج إلى إثبات الوضع المتقدم على الاستعمال، وهو متعذر. فلا يستطيع أحد أن ينقل عن العرب بسند صحيح أنهم وضعوا الألفاظ لغير المعاني المستعملة فيها، وهذا ما يدل على فساد قول طائفة من الأصوليين كالرازي والآمدي، إن الألفاظ بعد وضعها وقبل استعمالها لا تعد حقيقة ولا مجازا[٦].

كما انتقد اعتبار الحقيقة هي ما دل عليه اللفظ عند الإطلاق، والمجاز ما لم يدل عليه اللفظ إلا مع التقييد. لأن الإطلاق في الألفاظ ممتنع - في نظره - كما سيأتي بيانه. ومما استدل به على عدم صحة تقسيمهم اللفظ إلى

---

(٦) انظر مجموع الفتاوى ٢٠/٤٠٨.

حقيقة ومجاز، قولهم إن الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: لغوية وشرعية وعرفية.

فالعرفية: هي ما صار اللفظ دالاً فيها على المعنى بالعرف لا باللغة، كلفظ «الرقبة» و«الرأس» إذا استعملا للتعبير عن جميع البدن، ولفظ الدابة إذا خص بالحمار مثلاً، ولفظ الغائط إذا استعمل للتعبير عما يخرج من الإنسان، إذا انتاب المكان المنخفض من الأرض لقضاء الحاجة. فكان اللفظ في الأصل يطلق على المحل فصار يطلق على الحال.

فهذه الحقيقة العرفية لم تصر حقيقة لأجل تواطؤ جماعة من الناس على نقلها، كما هو مشروط في اعتبار اللفظ حقيقة في معناه، «ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي، ثم شاع الاستعمال فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال ولهذا زاد من زاد منهم في حد الحقيقة: في اللغة التي بها التخاطب، ثم هم يعلمون ويقولون: إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ فيصير المعنى العرفي أشهر فيه، ولا يدل عند الإطلاق إلا عليه، فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية، واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث للعرفي وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل فيه ذلك تقدم وضع. وإن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح»(٧). فشيوع إطلاق اللفظ على المعنى المعين هو الذي أدّى إلى اعتبار اللفظ حقيقة بعد أن كان مجازا في الأصل. واتخاذ العرف معيارا لتحديد الفارق بين الحقيقة والمجاز هو أقرب إلى الصواب، وإن كان ابن تيميّة يرفض اعتباره أساسا للتفريق بينهما.

وإذا نظرنا إلى التعريفات التي ذكرها أهل المجاز نجد أكثرها تدور حول اعتبار المعنى الشائع عند عامة الناطقين باللغة هو المعنى الحقيقي للفظ، ولعل جميع التعاريف انطلقت في الأصل من هذا المعنى، حتى غلب على ظن الكثيرين أن اللفظ موضوع له في الأصل.

وهذا صحيح عند التدبّر، ذلك أن دلالة اللفظ على المعنى قصدية، فإذا

---

(٧) مجموع الفتاوى ٩٧/٧. كتاب الإيمان ص ٨٨.

كثر استعمال اللفظ في المعنى المعين، صار هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، وأما غيره من المعاني فلا يستحضرها الذهن إلا عند التدبّر والتأمل. ولا يعني هذا بالضرورة أن اللفظ لم يوضع لها في الأصل. وإنما يعني أن العرف هو الذي يتحكم في جعل هذا المعنى حقيقة وهذا المعنى مجازا.

ولذلك لما اعتاد الناس إطلاق لفظ الأسد على الحيوان المعروف، صار حقيقة عندهم عند الإطلاق. وكذلك لفظ الحمار... حتى صارت هذه الألفاظ أسماء أعلام لما شاع في الاستعمال إطلاقها عليه. فارتبط اللفظ عند الإطلاق بصورة معنوية، لا ينصرف الذهن إلا لها. ولهذا نجد العامة تفهم من ألفاظ القرآن ما لايفهمه أهل التفسير واللغة منها.

ومما يدل على ذلك أن اللفظ المشترك الذي يستعمل في معان متباينة، قد يدل عند الإطلاق على معنى واحد في عرف قوم، وعند آخرين على معنى آخر. بالرغم من أن دلالة اللفظ على هذا وعلى هذا متساوية. كلفظ العين الذي يراد به العين الباصرة، وعين الماء، وعين الشمس...

فكثرة استعمال اللفظ في المعنى المعين هو الذي جعله متبادرا إلى الذهن عند الإطلاق، وجعله أيضا حقيقة في نظر أصحاب المجاز، وأما احتجاجهم بالوضع السابق على الاستعمال فهو احتجاج ضعيف.

ثم إن جعل ما يدل عليه اللفظ عند الإطلاق هو الحقيقة دون غيره فيه نظر.

الإطلاق والتقييد

يناقش ابن تيميّة تمييز القائلين بالمجاز على أساس الإطلاق، والتقييد، إذ الحقيقة عندهم هي ما يفيده اللفظ إلا مع التقييد، بقوله: «نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة. فينطق بها مجردة من جميع القيود، ثم يدّعي أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة... مثل لفظ الرأس يقولون هو حقيقة في الإنسان، ثم قالوا رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيدهم، ورأس الأمر

لأوله، ورأس الشهر، ورأس الحول، وأمثال ذلك على طريق المجاز. وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان»[^٨].

فهو يرى أن الألفاظ لا تستعمل ولا ينطق بها مجردة وإنما مقيدة، لأن التقييد هو الذي يحدد المعنى المقصود، وأما التجريد المطلق فهذا لا وجود له في الواقع اللغوي.

فإذا كان اللفظ لا يمكن تجريده من القيود بطل تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز. فاللفظ لا يوجد في الواقع إلا مقيدا، والتقييد هو الذي يمنع اشتباه معنى اللفظ المقصود بغيره من المعاني التي تدخل تحت مدلول اللفظ. والقرائن التي تحفُّ باللفظ هي التي تعين على تحديد معناه. وكلما استعمل اللفظ في معنى مغاير للأول لزم اختلاف القرائن، حتى لا يقع الاشتباه مثلاً بين رأس الإنسان ورأس العين.

ولو فرض أن لفظ الرأس وضع للإنسان في الأصل، باعتبار أنه لا بد يتصور رأسه قبل غيره بداهة، فهذا لا يمنع من إضافته إلى غيره ويكون مع ذلك حقيقة، كإضافته إلى الحيوان أو الجبل أو العين... لأن المعنى قد تحقق في الألفاظ جميعا.

وكذلك إذا أطلق على الإنسان وعلى غيره لفظ «الظهر» و«البطن»، فقيل ظهر الإنسان وبطنه، وظهر الأرض وبطنها، وظهر الجبل وبطن الوادي. كان المعنى في الجميع هو الظهور والبروز، أو البطون والخفاء[^٩].

فالألفاظ لا تأتي مطلقة من جميع القيود اللفظية، وكل لفظ لا بد أن يكون ضمن كلام مؤلف حتى يعرف المقصود به، وهو إما مقيد بالإضافة أو بلام التعريف أو بغير ذلك مما يدل على معناه ويخصصه. فإذا قيل: جناح الطائر، وجناح الملك، وجناح السفر، وجناح الإنسان... لم يقصد بلفظ الجناح نفس

---

(٨) مجموع الفتاوى ٩٨/٧. كتاب الإيمان ص ٨٨ - ٨٩.
(٩) انظر مجموع الفتاوى ٩٩/٧. كتاب الإيمان ص ٩٠.

المعنى في هذه الإضافات، لأن مجموع اللفظ مختلف، واختلاف المضاف إليه يقتضي اختلاف المعنى.

والمطلق الذي يرفضه ابن تيميّة هو المطلق المحض الذي لا يتقيد بأي قيد لفظي أو حالي، وهذا لا وجود له في الواقع الخارجي، وإنما يكون مقدّرًا في الأذهان. فما من شيء في الخارج إلا وهو مقيّد بما يميزه عن غيره، بحيث لا يشركه في شيء موجود بينهما، وإنما يقدّر وجود المطلق في الذهن الذي يفرض اشتراك الأشياء في قدر معين. والمطلق الذي يمكن وجوده هو المطلق من بعض القيود دون البعض، كما إذا قيل في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، إن الرقبة هنا مطلقة إذ لا يشترط في كفارة اليمين كونها مؤمنة، بخلاف آية القتل، فهي مقيدة بالإيمان. والمقصود أن الرقبة في الآية مطلقة عن قيد الإيمان فقط وإلا فهي مقيّدة بأنها رقبة واحدة وأنها تقبل التحرير(١٠).

وابن تيميّة نفسه إذا ذكر أن اللفظ مجرد أو مطلق فمقصوده التجرّد من بعض القيود واللفظ كلما تجرّد من القيود كلما تناول أنواعا كثيرة، كدلالة اللفظ العام إذا أفرد ولم يتعلق بما يخصصه.

دور القرائن في فهم الكلام

الذين يفرقون بين الحقيقة والمجاز على أساس الإطلاق والتقييد، يستفصلهم ابن تيميّة عن حقيقة هذا الإطلاق عندهم، هل المقصود به تجرد اللفظ من جميع القرائن اللفظية أم من بعضها فقط؟. فإن أرادوا الأول كاستعمال الاسم مقرونا بلام التعريف أو بالإضافة، أو تقييده بكونه يأتي فاعلاً ومفعولاً أو مبتدأ أو خبرا، فالاسم لا يمكن أن يتجرد عن جميع هذه القيود في الكلام المؤلف.

وكذلك الفعل والحرف لا يتجردان عن القيود المصاحبة لهما. ولهذا فالعرب لا تطلق لفظ الكلام والكلمة إلا على ما دّل على جملة تامة اسمية

---

(١٠) مجموع الفتاوى ١٠٧/٧. كتاب الإيمان ص ٣٦.

أو فعلية، وأما إطلاق الكلمة على الاسم أو الفعل، أو الحرف وحده، فهذا من اصطلاح النحاة.

فتبين أنّه ليس في الكلام فعل ولا اسم ولا حرف مطلق من جميع القرائن اللفظية وإنما هو مقيّد بما يدل على معناه[١١].

وإن أرادوا الثاني وهو كون اللفظ مجرّدا من بعض القرائن يكون حقيقة، لزمهم الفصل بين القرائن التي يكون اللفظ معها حقيقة وتلك التي يكون معها مجازا.

وإذا وقع التقسيم فلا يمكن أن يكون صحيحا ومعقولاً، سواء قيل بأن القرائن التي يكون معها اللفظ مجازا هي القرائن المتصلة أو المنفصلة. كتخصيص الاسم بالصفة والشرط والغاية، أو تقييده بلام التعريف أو باسم الإشارة، كقولنا: قال النبي ﷺ، فالمقصود به هو الرسول المعروف عند المسلمين، وقولنا: هذا الأسد فعل اليوم كذا، فالمقصود به الرجل الشجاع المشار إليه.

فمثل هذه القرائن وغيرها لا يتجرد عنها اللفظ عموما، فلا يبقى هناك مجاز يختص بقرائن لفظية معينة مميزة له عن الحقيقة[١٢].

وبهذا يظهر أن الألفاظ لا تخلو من جميع القرائن ولا تحتاج إليها جميعا، وأشهر ما يمثل به للمجاز لفظ الحمار والأسد والبحر، الذي قيل إنه قد استعير للإنسان البليد والشجاع والجواد، لا يخلو من القرائن المبينة للمقصود. كما في قول الرسول ﷺ: «إنَّ خالدا سيف من سيوف اللَّه سلّه على المشركين». وقول أبي بكر لمن طلب منه سلب القتيل الذي قتله أبو قتادة: «لا ها اللَّه إذا يعمد إلى أسد من أسد اللَّه يقاتل عن اللَّه ورسوله فيعطيك سلبه».

فالسياق بقيوده يوضح المراد فلا يقع اللبس بالسيف ولا بالحيوان المعروف.

---

(١١) انظر مجموع الفتاوى ٧/١٠٠ - ١٠٢.
(١٢) انظر نفس المصدر. ١٠٢ - ١٠٤. وانظر أيضا م ٢٠/٤١١.

وكذلك القرائن الحالية التي تصاحب الخطاب، فلا بد أن يتضمن كلام المخاطب ما يبين مراده، أما أن يتكلم بلفظ يدل في ظاهره على معنى وهو يريد غيره فلا يجوز، وإلا كان ذلك من جنس التلبيس. فالقرائن الحالية هي أيضا داخلة في الخطاب، ولا يمكن اعتبارها مختصة بالمجاز. يقول ابن تيمية: «وإن قال القائل: القرائن اللفظية موضوعة ودلالتها على المعنى حقيقة، لكن القرائن الحالية مجاز، قيل: اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيدا بقيود لفظية موضوعة، والحال حال المتكلم والمستمع لا بد من اعتباره في جميع الكلام، فإذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه مالا يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه»(١٣).

وبهذا ينتهي ابن تيمية إلى تقرير عدم وجود حد فاصل بين اللفظ المجازي والحقيقي وأن القائلين بالمجاز إنما توهموا وجوده، وأما عند التحقيق فاللفظ المطلق من جميع القيود لا رصيد له في الواقع، إذ لا يدل على شيء موجود في الخارج، واللفظ الذي يدل على معنى معين لا بد أن يكون مقيدا بما يعين المراد منه. «فتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التميز بين نوعين، فعلم أن هذا التقسيم باطل وحينئذٍ فكل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة»(١٤).

وإذا كان هذا هو موقف ابن تيميّة من قضية المطلق المحض، فإن المثبتين للمجاز قد يمنعون أن يكون مرادهم هذا النوع من المطلق الذي لا حقيقة له، وإنما قصدوا المطلق من بعض القيود دون بعض، كأن يتجرد اللفظ عن السياق الذي يحدد معناه، فيقترن فقط بلام التعريف التي تفيد المعنى المعهود من إطلاق اللفظ، وتميزه عن المعنى غير المشهور، أو المعنى الذي لا يفهم إلا بمعونة السياق.

فكون المعنى متبادرا إلى الذهن عند الإطلاق هو الفارق المميز بين

---

(١٣) مجموع الفتاوى. م ٧/١١٤ - ١١٥.

(١٤) نفس المصدر السابق. ص ١٠٧.

الاستعمال اللفظي في معناه الحقيقي واستعماله في معناه المجازي عند هؤلاء.

وهذا المعنى الذي يفهم عند الإطلاق يسبق إلى الأذهان تصوره أكثر من غيره، ولذلك نجد أصحاب المعاجم اللغوية، يقدمونه على غيره من المعاني التي تدخل ضمن مدلولات اللفظ. ولكن لمعترض أن يقول بأن المعهود من اللفظ ليس واحدا عند جميع الناس، فقد يعتاد قوم إطلاق اللفظ على معنى حتى يصير عندهم هو المشهور المعروف منه، بينما يعتاد قوم آخرون إطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر، فلا يدل عند الإطلاق إلا عليه. فإذا اعتمدنا هذا المعيار صار ما يفهم من اللفظ ليس معنى واحدا، وإنما معان متعددة بحسب المخاطب والحال والزمان والمكان، فجعل أحد المعنيين هو حقيقة اللفظ عند الإطلاق تحكم لا مسوغ له.

ومن خلال ما سبق نستنتج أن من فرق بين الحقيقة والمجاز على أساس الإطلاق والتقييد وإن كان يبدو هذا التفريق صحيحا من وجه، فإنه غير صحيح من وجه آخر. فاتخاذ هذا دليلًا للفصل بينهما ليس مطّردًا. وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك حدّ فاصل بين الحقيقة والمجاز، ويبقى السياق اللفظي والحالي هو المحدد للمعنى المقصود من اللفظ. وهذا هو الاستنتاج الذي انتهى إليه ابن تيميّة.

الاشتراك والتواطؤ في الأسماء

إن أكثر العقلاء إنما يختلفون بسبب اشتراك الألفاظ والأسماء. وتنازع الناس في وجود المجاز في اللغة يرجع إلى هذا الخلاف في فهم الاشتراك بنوعيه اللفظي والمعنوي، إذ المسميات قد تتماثل أو تتفاوت أو تتباين في معانيها.

فإذا اشترك المسميان في المعنى واللفظ، واتفقا من كل وجه كان ذلك هو التماثل، وإذا اشتركا في اللفظ والمعنى مع وجود التفاضل بينهما سمي ذلك بالتواطؤ. وإذا اشتركا في المعنى مع اختلاف اللفظ كان ذلك هو الترادف. وأما إذا اشتركا في اللفظ فقط مع تباين المعنى كان الاشتراك لفظيًّا.

والمجاز الذي اختلف الناس فيه، يتعلق بالأسماء المتواطئة والمشتركة، لأنها متفقة في اللفظ متفاوتة أو متباينة في المعنى. إذ استعمال اللفظ في أكثر من معنى يوقع السامع في اللبس، فلا يدري هل اللفظ موضوع للقدر المشترك بين المعنيين أم هو موضوع على الحقيقة لما يختص به كل واحد منهما، أم هو موضوع حقيقة في أحدهما ومجازًا في الآخر؟.

يوضح ابن تيميّة رأيه في هذه المسألة بقوله: «اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا، فأما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكا لفظيًّا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها. وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما، خلاف الأصل. فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها»[١٥].

وهذا الترجيح صحيح عند الاعتبار، فاللفظ الواحد إنما جاز إطلاقه على معنيين فأكثر لوجود قاسم مشترك من حيث المعنى، وإلا فما فائدة استعمال اللفظ نفسه لمعان متباينة ليس بينها أي قدر مشترك ألبتة!؟ ولذلك ذهب بعض الناس إلى أن اللفظ موضوع بإزاء القدر المشترك بين المعاني. وأما المسمّيات التي ليس بينها قدر مشترك، فإطلاق الاسم نفسه عليها هو باعتبار وضع ثان، كالأعلام المنقولة التي تطلق على مسمّيات متعددة كاسم سهيل الذي يطلق على الكوكب وعلى بعض الناس، واسم المشتري الذي يطلق على الكوكب المعروف وعلى المبتاع.

وابن تيميّة إذ يركز على القدر المشترك بين المسمّيات يريد أن ينسف نظرية التفسير المجازي كحل لاختلاف الاستعمال اللغوي. فالاسم الواحد المستعمل في أكثر من معنى هو موضوع إزاء القدر المشترك بين المسمّيات، وليس هو حقيقة في بعض دون بعض. وهذا ما يسمى بالتواطؤ لأن اللفظ ينطبق على هذا المعنى وعلى ذلك المعنى الآخر. وتدخل ضمنه أسماء الأجناس التي

---

(١٥) كتاب الإيمان. ص ٩٧ - ٩٨.

تقبل التقسيم والتنويع، كلفظ الوجود الذي ينطبق على وجود الواجب ووجود الممكن، ولفظ الإنسان الذي يصدق على زيد وعلى عمرو.

فهذه الأسماء تستعمل عامة لكي تفيد هذا القدر المشترك، وقد تستعمل خاصة مقيدة فلا تفيد معنى الاشتراك، كوجود زيد ووجود عمرو، وإنّما تفيد القدر المميز المختص بكل منهما. واللفظ إذا قُيِّد اختص بمن قيد به كنزول زيد واستوائه بحيث لا يشركه فيه غيره، وأما العلم بأن نزول زيد كنزول عمرو، فهذا إنّما نستفيده من جهة القياس والاعتبار والمعقول(١٦).

فابن تيميّة يفرق بين اللفظ المطلق العام الذي يصدق على هذا وعلى هذا، واللفظ المقيد الخاص الذي يختص بمن قيد به. إذن فكل موجود له قدر يشترك فيه مع غيره من الموجودات، وقد يختص به ما يميزه عن سائر الموجودات(١٧).

ولا ريب أن هذا التفسير سديد، إذ يحل مشكلة اشتراك الأسماء التي استعصى حلها على كثير من الناس كالأسماء التي تطلق على الخالق وعلى المخلوق مثل العلم والقدرة والسمع والكلام، والغضب والرضا، وإضافة الوجه إلى ذات الله وذات المخلوق وغير ذلك. فبعض الناس حملها على المماثلة والتشبيه، والبعض اعتبرها مجازا بالنسبة للخالق وحقيقة بالنسبة إلى المخلوق، والبعض عكس ذلك.

والتحقيق أن هذه الأسماء حقيقة في الخالق والمخلوق، وهي في الخالق أولى وأظهر إذ أن الاتفاق في الاسم العام لا يقتضي التماثل في مسمّى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقيد. فإن العاقل لا يتوهم إذا قيل له إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليًا هو مسمّى الاسم المطلق وإذا قيل هذا

---

(١٦) انظر شرح حديث النزول. ص ٩ - ١٠.

(١٧) نفس المصدر. ص ١١ - ١٢.

موجود، وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما[١٨].

فالمسمّى إنما يتحد عند الإطلاق والتجريد، وأما عند الإضافة والتقيد، فلا يتّحد بل لكل وجوده الخاص به. وبذلك نفهم أن صفات اللّه عزَّ وجلَّ المضافة إليه لا تستلزم التشبيه ولا الاشتراك مع غيره فيها.

جوهر الخلاف بين المجوزين والمانعين للمجاز

ما هي طبيعة الخلاف بين المثبتين للمجاز والنافين له؟. هل الخلاف جوهري أم لفظي؟. فإن كان لفظيًا سهل الجمع بين الطرفين على أساس استبدال لفظ المجاز بلفظ آخر يحظى برضاهما معا، أو اعطائه تفسيرا لائقا، وإن كان جوهريا وجب الكشف عن نكتة الخلاف بينهما.

وقبل مباشرة الجواب عن التساؤل المطروح يجدر التنبيه إلى أن الخلاف لا يدور أصلاً حول وجود الواقع اللغوي بشقيه الحقيقي والمجازي في كلام العرب نظما ونثرا، وإنما يدور حول تفسير هذا الواقع اللغوي.

ومن الطبيعي أن تختلف الأنظار في تفسير الحقائق الملموسة فضلاً عن غير الملموسة نظرا لتفاوت الأذهان في الإدراك والتصور. ولكن ليس من المنهج العلمي في شيء أن يمتنع كل طرف عن ملاحظة مقدار ما عند الآخر من الحق والصواب فيتفهمه ويعترف به، حتى تتقارب وجهات النظر، وتضيق شقة الخلاف، فيرتفع كثير من الخلاف الذي يفرضه مجرد التعصّب للرأي.

وإذا استعرضنا وجهة نظر الفريقين، نجد أن كل واحد منهما يحاول أن يثبت خلاف ما ينفيه الآخر من الناحية النظرية والتطبيقية أيضا.

فالقائلون بالمجاز يحتجون بالوضع السابق على الاستعمال، إذ جميع المسمّيات لا بد لها من أسماء خاصة يستدل بها عليها عند الإطلاق، وذلك يقع

(١٨) مجموع الفتاوى. م ٣/ ١٠.

ضرورة عند التخاطب لأجل التفاهم. والإنسان لا بد أن يضع في الأصل الألفاظ والأسماء للمعاني الحسية التي يتصورها، فكل معنى يتعامل معه يجعل له اسما يدل عليه، فتكون الأسماء الموضوعة لهذه المعاني مستعملة في ظواهرها الحقيقية. فإذا استعملت في غيرها من المعاني صارت مستعملة في غير ظواهرها المعروفة. ولا يمكن على أية حال أن نفهم منها نفس المعاني الأصلية، فتكون إذن هذه الأسماء مجازية في المعاني الجديدة.

ولو كانت هذه الأسماء تدلّ على كل معنى حقيقة لكانت مشتركة، فيكون الاسم، إذا تجرد من القرائن، لم يعرف المراد منه، وليس الأمر كذلك لأننا نفهم عند الإطلاق من لفظ الرأس واليد، رأس الإنسان ويده، فإذا أضفنا الرأس إلى الجبل واليد إلى اللّه كان ذلك مجازا بلا شك، فإننا لا نفهم من يد اللّه نفس ما نفهمه من يد الإنسان.

والعلاقة التي بين المعنى الحقيقي والمجازي، إما أن تكون المشابهة وإما غيرها فالأولى تسمى استعارة والثانية تسمى مجازا مرسلاً(١٩).

وأما المانعون للمجاز فيحتجّون بالواقع اللغوي، إذ وجود الألفاظ المجازية مع الألفاظ الحقيقية جنبا إلى جنب في كلام العرب نظما ونثرا، يدل على أنهم لم يفرقوا بينهما بحدّ، مع صحة أذهانهم وعمق درايتهم بمقاصدهم وأساليبهم في التعبير، لا لشيء إلا لأن هذا التقسيم غير معقول.

ثم إنه لا يمكن لأحد أن يثبت بالنقل الصحيح ـ بله المتواتر ـ أن جماعة من العقلاء قد وضعوا هذا الاسم لهذا المعنى... حتى يجوز التفريق بين المعنى الحقيقي والمجازي على أساس الوضع.

بل الصحيح أن دلالة اللفظ على المعنى إنما هي من قصد واختيار المتكلم، فليس بينهما علاقة عقلية لازمة ولا علاقة توقيفية. فالمتكلم إذا قصد بلفظه معنى معيّنا فلا بد أن يقيده بما يفيد مراده، وإلا لم يجز أن يتكلم بلفظ

---

(١٩) ابن تيميّة للشيخ محمد أبو زهرة. ص ٢٧٦.

لا قرينة معه. والظاهر من كل لفظ هو ما يفهم منه في السياق الذي ورد فيه، فليس له ظاهر معين، فإذا خالفه صار مستعملاً في غير ظاهره.

فالاسماء إذا وضعت فإنما توضع للقدر المشترك بين المسمّيات، فتكون مقولة عليها بالتواطؤ، الذي يفيد الاشتراك في جنس المعنى مع التفاوت في نوعه. وأما الاشتراك في اللفظ دون المعنى، فهذا إن جاز فهو قليل في اللغة.

ونكتة الخلاف بين الفريقين كما يبدو مما سبق هي: هل إطلاق اللفظ على المسمّى المعين هو باعتبار صورته ومعانيه، أم باعتبار وجود معنى معين فيه؟.

فالذين قالوا بالإطلاق الأول، صار اللفظ عندهم مساويا للمسمّى المعيّن، فلفظ الأسد مساوٍ للأسد المفترس المعهود، فإذا أطلق على غيره، فقيل رأيت أسدا يمشي بين صفوف الناس. كان هذا الإطلاق مجازا، إذ المقصود هو الرجل الشجاع، وليس الأسد بلحمه ودمه. فحقيقة هذا ليست هي حقيقة هذا تماما. ولذلك صح عند المجوزين أن يقال ليس هو بأسد حقيقة وإنما هو إنسان، ولكن أطلق لفظ الأسد عليه مجازا لأجل المشابهة في معنى الشجاعة.

والذين قالوا بالإطلاق الثاني، صار عندهم اللفظ مساويا للمعنى، فحيث وجد المعنى جاز إطلاق اللفظ الدال عليه، فلفظ «الأسد» معناه: الشجاع، فلما كان زيد شجاعا، كان إطلاق اللفظ عليه حقيقة. واللفظ عند الإطلاق لا يدل على شيء معين فلا بد أن يكون مقيدا بما يفيد المعنى المقصود. ولذلك صحّ عند المانعين للمجاز أن يكون اللفظ كله على الحقيقة.

فكلا الفريقين له وجه صحيح، ومستند يعتمد عليه، ولكن ينبغي تحرير محل النزاع وإعطاء كل ذي حق حقه.

فأهل المجاز وإن كانوا قد أصابوا في قولهم بأن دلالة نفس الألفاظ على المعاني ليست واحدة لما بينهما من الاختلاف، وإن من معاني اللفظ الواحد ما يتبادر إلى الذهن قبل غيره عند الإطلاق، فنفهم من لفظ الحمار الدابة

المعروفة، ومن لفظ الأسد الحيوان المفترس المعهود، ومن لفظ البحر مجمع الماء الكثير. . . إذ هذه الأسماء بمثابة أسماء أعلام لهذه الأشياء، ولذلك صح التشبيه بها كقولنا: زيد أسد، وعمرو كالحمار. فإنهم وقعوا في محذورين:

الأول: اعتبار كثرة استعمال اللفظ في المسمى أو المعنى المعين، دالاً على أنه موضوع له في الأصل إذ العلم بالوضع الأول لا يمكنهم إثباته بدليل مطرد صحيح. وقضية تبادر المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ هي على كل حال نسبية. فإذا اعتاد قوم إطلاق اللفظ على معنى معين صاروا يتصورونه قبل غيره، وكذلك الشأن عند كل أهل اصطلاح.

الثاني: اعتبار إطلاق اللفظ على المسمى أو المعنى غير المشهور مجازا لا حقيقة فيه، وهذا غير صحيح على عمومه، إذ إطلاق نفس اللفظ على مسميات متنوعة ليس جزافا بل لتحقيق المعنى فيها ولو بنسبة قليلة، أو لوجود مجاورة بين المسميات أو تلازم بينها. كمجاورة أهل القرية للقرية وتلازم كثرة الرماد لكثرة إقراء الضيوف وغير ذلك.

والعرب من عادتها أن تسمّي الشيء الواحد بالاسماء الكثيرة لما فيه من المعاني المتنوعة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة لما بينها من التشابه والتقارب.

فإذا نفينا أن يكون إطلاق اللفظ على بعض المعاني حقيقة، صار إطلاق اللفظ عليها عبثًا لا مسوغ له. ولو سلم لهؤلاء كون الألفاظ وضعت لمسميات معينة، ثم أطلقت بعد ذلك على غيرها، فهذا لا يعني أنه ليس بينها معنى مشترك، بل القدر المشترك بين المسمّيات معلوم ببداهة العقول، إذ التماثل في المسميات من كل وجه نادر.

وخلاصة القول فإن إطلاق المجاز بالمعنى الذي تواضع عليه المتأخرون يشعر بنفي حقيقة ما دلّ عليه اللفظ، ولو تساهلنا في إطلاق المجاز على كل معنى لم يوضع له اللفظ، في نظرنا لخرجت معظم الاستعمالات عن كونها حقيقة فيما دلت عليه، وقد وقع هذا المحذور، إذ عمل بعض أهل المجاز على حمل أكثر الألفاظ على المجاز كأبي الفتح عثمان بن جني (ت ـ ٣٩٢) مثلاً.

وأما النافون للمجاز فهم وإن أصابوا في قولهم بأن الألفاظ وضعت بإزاء القدر المشترك بين المعاني، لأنها لا تكون في الحقيقة متماثلة من كل وجه، وأن المعنى المقصود من اللفظ يحدده السياق الحالي واللفظي الذي ورد فيه. فإنهم وقعوا في محذورين:

الأول: إلغاء الوضع مطلقا، بحيث لا يكون اللفظ قد وضع أصلاً لمسمّى معين ثم وقع التوسع فيه فأطلق مضافا لغيره.

الثاني: اعتبار إطلاق اللفظ الواحد على المسميات المختلفة بنفس المعنى، فصارت الحقائق المتنوعة كالحقيقة الواحدة. فاللفظ وإن تنوعت إضافته إلى مسميات مختلفة لا يخرج أن يكون حقيقة.

وعلى هذا القول، فالعرب لم تضع اسما لمسمّى معين. فلفظ الحمار لم يوضع للدابة، ولفظ الأسد لم يوضع للحيوان المفترس المعروف، ولفظ القرية لم يوضع للمنازل... إلخ.

ولكن وضع كل لفظ بإزاء المعنى المشترك لا غير، فلا يفهم من لفظ الحمار عند الإطلاق إلا معنى البلادة. وهذا فيه نظر.

والدليل على أن العرب كانت تضع اللفظ لمسمى واحد ثم يقع التعبير به عن مسمى آخر. قول الشافعي وهو من أهل اللغة المتقدمين في معرض حديثه عن دلالة قوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴿٨١﴾ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [يوسف: ٨١ - ٨٢].

قال: «فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان: إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[٢٠]. فلفظ القرية والعير في ظاهره يدل على المنازل المسكونة، وعلى قافلة الإبل وغيرها، والمقصود هو باطن اللفظ أي أهل القرية

---

(٢٠) الرسالة ص ٦٤.

وأهل العير. بينما ابن تيميّة يعتبر اللفظ دالاً على الأمرين معا والسياق هو المحدد للمعنى المراد. وقول الشافعي أولى بالتقديم.

وبعد استعراض حجج الفريقين يبدو أن الخلاف بينهما ليس مجرد خلاف لفظي بل هو جوهري، إذ هما يختلفان في أكثر من نقطة، فما يثبته أحدهما ينفيه الآخر، وإن كان لقولهما وجه يصح به. وإذا كان لا بد من التوفيق بين الرأيين فلا ينبغي أن يتم على حساب أحدهما بإلغاء قوله، وإثبات قول الآخر باعتبار كونه صادرا عن الأكثرية. إذ لا معنى لإلغاء أحد القولين ما دام لكليهما وجه يصح به، ولأجل ذلك لا أتفق مع عبد العظيم المطعني في النتيجة التي انتهى إليها في كتابه «المجاز في اللغة والقرآن الكريم»، حين حكم بأن لابن تيميّة مذهبين: أحدهما القول بالمجاز، والآخر نفي المجاز. وأن القول الأول هو الذي يعبر عن حقيقة رأيه العملي، بخلاف الثاني الذي ظهر في خضم الجدل النظري الذي خاضه مع خصومه حول تأويل الصفات الخاصة باللّه تعالى[٢١]. بل الثابت عنه بلا ريب هو القول الثاني لأنه صرّح به في أكثر من موضع تصريحا لا يقبل التأويل.

ويبدو أن العرب حين وضعت الأسماء للمسمّيات لم تقصد أن يكون اللفظ دالاً على مسمّى بعينه لا يتجاوزه، إذ لو كان الأمر كذلك لكان لكل شيء متميز عن غيره اسم خاص به، إذ ما من شيء إلاّ وهو يختلف مع غيره ولو بنسبة قليلة، فهذا الجبل ليس مثل هذا، وهذا البحر ليس مثل هذا من كل وجه، ورأس الإنسان ليس كرأس سائر الحيوان بل لا بد أن تقصد باللفظ المعنى الذي تضمنه المسمّى، ولذلك جاز عندها إضافة اللفظ الواحد إلى أكثر من مسمى، إذ المعتبر في إطلاق اللفظ على غير المسمى الأول هو وجود علاقة ما بين المسميين، أما لتحقق قدر من المعنى المشترك بينهما، أو لوجود تقارب أو تجاور أو تلازم بينهما. ومما يدل على صحة هذا القول هو وجود إضافات

(٢١) انظر الجزء الثاني ص ٨٨١.

مختلفة لنفس الألفاظ في شعر العرب القدامى بدون تمييز يفصل بين استعمال اللفظ في حقيقته أو مجازه، ويشهد لذلك قول امرئ القيس:

وليلٍ كموجِ البحرِ أرخى سدولَه عليَّ بأنواع الهمومِ ليبتلي
فقلتُ له لمّا تمطّى بصلبه وأردف أعجازًا وناء بكلكل

فقد أسند لفظ «الصلب» لليل، وهذا الإسناد أما أن يكون على سبيل المجاز كما يقول أهله، إذ ليس للّيل صلب حقيقي يمكن تصوره، وإما أن يكون على سبيل الحقيقة إذ معنى الصلب موجود فيه ولا يشترط أن يكون محسوسا، فكثير من الأمور المعنوية لها أسماء وإن لم ندركها بحواسنا الخمس.

وعلى كل حال فلا ينبغي نفي حقيقة ما دل عليه اللفظ وما قصده المتكلم بكلامه. واعتماد المجوزين على الوضع السابق في نفي كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي فيه نظر، إذ الوضع قد يمكن العلم به وقد لا يمكن في الغالب لتعذر النقل الصحيح عن العرب في ذلك، ويبقى أقوى ما يدل عليه هو المعنى العرفي المشهور من إطلاق اللفظ إذ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المعين يجعله متبادرا إلى الذهن أكثر من غيره، بحيث يظن المطلق له أنه موضوع له في الأصل، وقد لا يكون الأمر كذلك.

والمعاني العرفية التي تفهم من الألفاظ عند الإطلاق ليست واحدة عند جميع الناس فلكل قوم معان عرفية يختصون بها وقد يشتركون مع غيرهم فيها. وعلى أية حال فلا ينبغي اتخاذها مقياسا ثابتا وعلامة على الوضع. إذ علاقة اللفظ بالمعنى تبقى علاقة قصدية ونسبية بحسب كل قوم.

وإذا كان الأمر كذلك فإن كون اللفظ حقيقة أو ليس بحقيقة هو أمر نسبي إضافي فإذا اعتاد قوم إطلاق لفظ معين على معنى معين صار عندهم حقيقة في هذا المعنى، بخلاف غيرهم فقد يعتبرونه مجازا.

وللخروج من الخلاف الذي دار بين القائلين بالمجاز والمانعين له لا بد من إعطاء تفسير جديد لكل من الحقيقة والمجاز يتّسم بالمرونة ويحقق مقصود الطرفين بلا إجحاف.

فالحقيقة ليست تلك العلاقة اللازمة بين اللفظ والمعنى، أو استعمال اللفظ في المعنى الوضعي، وإنما هي حقيقة نسبية، فكل من اعتاد إطلاق لفظ معين عل معنى محدد، صار عنده استعمال اللفظ حقيقة مقصودة في ذلك المعنى. فإن اطلق على غيره كان مجازا، أي لا يقصد به المعنى السابق نفسه.

وأما المجاز فلا ينبغي تفسيره على أساس أنه مقابل للحقيقة، بل على أساس إنه مكمل لها وموسّع للمعنى المتعارف عليه. ولذلك نجد المتقدمين كالشافعي وسيبويه ونحوهم يفضلون التعبير عن المجاز بالاتساع والاختصار.

واستعمال المجاز بمعنى التوسع والاختصار لا يلزم عنه تلك المحذورات التي تلزم المجاز الاصطلاحي الذي يلغي ما في اللفظ من حقيقة مقصوده لدى المتكلم. إضافة إلى كون التفسير المجازي ليس مطّردا، فما يعتبره بعضهم مجازا يعتبره البعض الآخر حقيقة.

فالمجاز لا ينبغي اعتبار اشتقاقه من الجواز بمعنى تجاوز اللفظ ما وضع له من معنى، وإنّما من الجواز الذي هو بمعنى الجائز، أي أن إطلاق اللفظ على المعنى غير الشائع عندي، جائز باعتبار ما بينهما من علاقة أما لوجود قدر مشترك بين المعنيين أو لوجود تجاور أو تلازم...

ولا ريب أن المجاز بهذا المعنى هو أقوم من المعنى الاصطلاحي على مستوى التفسير لاستعمال الألفاظ في الإضافات المختلفة. فإذا قلنا مثلاً: يد الإنسان فهمنا من هذه الإضافة يدا محدّدة في أذهاننا صورة ومعنى، وإذا قلنا: يد اللّه فهمنا من هذه الإضافة يدا نعقل معناها دون صورتها فإطلاق لفظ اليد على اللّه مجاز بمعنى جائز بالنسبة إلينا، وهي بالنسبة إلى اللّه حقيقة.

والمقصود هو أنه لا ينبغي أن نفهم المجاز منافيًا للحقيقة لما بينهما من تكامل. وعلى أساس هذا التفسير يمكن أيضا إدخال المجاز كأحد أقسام الحقيقة، كما فعل أهل المجاز أنفسهم حينما جعلوا الحقيقة تتنوع إلى حقيقة لغوية وشرعية وعرفية. فنضيف مجازية أيضا، إذ ليس بين ما هو مجازي وما هو عرفي فرق واضح وهو المطلوب.

وبهذا التوفيق يتم الجمع بين المجوزين والمانعين للمجاز.

الفصل الثالث:

موقف ابن تيميّة من التأويل

إن موقف ابن تيميّة من التأويل لا يختلف عن موقفه من المجاز، فهما في نظره مرتبطان ومتلازمان وكلاهما يشكّل خطرا على النصوص، إذ يميعان ظاهر النصوص ويقلصان من دلالة الظاهر في الاحتجاج، وإن كان هناك من فرق بينهما فهو في مجال كل واحد منهما، فالتأويل غالبا ما يستعمل في النصوص الشرعية، والمجاز في النصوص الأدبية.

والتأويل كلفظ له جذور في لغة العرب وفي القرآن والسُّنّة، والخلاف بين ابن تيميّة وغيره، لا يدور حول وجوده وعدم وجوده وإنّما يدور حول مفهومه ومعناه.

فقد ادعى جمهور المتأخرين من متكلمين وفقهاء وصوفية وغيرهم أن معنى التأويل في لغة القرآن هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به. ومنع ابن تيميّة أن يكون التأويل قد جاء بهذا المعنى لا لغة ولا شرعا. وذهب إلى خلاف ما استقر عليه رأي الجمهور مبيّنا أن لفظ التأويل في لغة القرآن والسنة وكلام السلف قد ورد بمعنيين: أحدهما الحقيقة الخارجية التي يصير إليها الكلام، والآخر تفسير الكلام وبيان المراد منه.

ولإيضاح القضية يجدر بنا أن نقرر في البداية ما يلي: من المعلوم أن مدلولات الألفاظ تتغير باستمرار من زمن إلى زمن بسبب اختلاف العرف والاصطلاح. وإذا كان الأمر كذلك فليس من المنهج العلمي في شيء أن

نستدل على لغة الشارع بالاصطلاحات والمعاني المتأخرة ما دام في الإمكان الاستدلال باللغة المعاصرة له.

وإذن فلا بد من اللجوء إلى استقراء النصوص اللغوية والشرعية واستنطاقها لتحرير محل النزاع وإيضاح وجه الخلاف إذ الرجوع إلى الأصل أصل.

معنى التأويل لغة وشرعا

إذا نظرنا في المعاجم اللغوية القديمة، نجد أنها قد تعرضت لمادة التأويل والأول ومعناها في كلام العرب وكلام الشارع.

ففي «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) يقول فيه ما يلي: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه. أما الأول فالأول وهو مبتدأ الشيء والمؤنثة الأولى...

ويقول: وآل يؤول أي رجع. قال يعقوب: يقال: أول الحكم إلى أهله: أي أرجعه وردّه إليهم. قال الأعشى: أؤول الحكم إلى أهله.

ويقول: «وفي هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم»[(١)].

وفي «لسان العرب» لابن منظور (ت ٧١١ هـ) نجده يسوق مادّة أول، ويستشهد على معناها من كلام العرب ومن نصوص الوحي، يقول: «الأول الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه. وألت عن الشيء: ارتددت عنه، وفي الحديث: من صام الدهر، فلا صام ولا آل أي رجع إلى خير...

وأوّل الكلام وتأوّله: فسّره، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩] أي لم يكن معهم علم تأويله... وقيل معناه لم يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في

(١) مقاييس اللغة ج ١/١٥٨ - ١٦٠.

التكذيب به من العقوبة. . . وقال أبو عبيد في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] قال: التأويل المرجع والمصير»(٢).

ويقول ابن الأثير في مادة التأويل: «هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل اللفظ من وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»(٣).

وفي كتب التفسير المتقدمة، نجد في طليعتها تفسير الطبري، يعرض بيان معنى التأويل في سياق الآيات القرآنية فيقول في معنى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. يعني وأحمد موئلاً ومغبة وأجمل عاقبة.. عن مجاهد ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾: قال: أحسن جزاء عن قتادة ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ فيقول: ذلك أحسن ثوابا وخير عاقبة. . . قال ابن زيد في قوله: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ وأحسن عاقبة. قال: والتأويل التصديق(٤).

ويعقب على لفظ التأويل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَـٰهُم بِكِتَـٰبٍ فَصَّلْنَـٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٢ ـ ٥٣]. بقوله: هل ينتظر هؤلاء المشركون الذين يكذبون بآيات الله ويجحدون لقاءه إلا تأويله؟ يقول: إلا ما يؤول إليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه، وأشباه هذا مما وعدهم الله به. . . عن قتادة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ قال: تأويله؛ عاقبته. . . عن مجاهد ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ قال: جزاءه. . .(٥).

من خلال ما سبق الاستشهاد به نستنتج ما يلي:

(٢) لسان العرب م ١١/ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ج ١/٨٠.
(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن م ٤/١٥١ ـ ١٥٢.
(٥) نفس المصدر ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

١ ـ إن لفظ الأول والتأويل يستعمل غالبا في لغة العرب بمعنى العود والرجوع والمصير. وهذا فيه إشعار بارتداد الشيء إلى أصله . . . وإنّ اللفظ من خلال تتبع وروده في سياقات مختلفة في القرآن لا يكاد يخرج عن هذا المعنى اللغوي، فيأتي بمعنى العاقبة والمصير سواء أكان ذلك ثوابا أم عقابا.

٢ ـ إن لفظ التأويل يأتي أيضا بمعنى التفسير، أي تدبّر الكلام وبيان معانيه. فالتأويل هو تفسير ما يؤول إليه اللفظ. والطبري في جامع البيان يستعمل التأويل بهذا المفهوم.

٣ ـ إن لفظ التأويل بمعنى صرف الكلام عن الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، لم يذكره أحد من أهل اللغة وأهل التفسير المتقدمين وليس له شاهد من كلام العرب. ومما يدل على حدوثه، أنه ظهر في معاجم المتأخرين كلسان العرب لابن منظور أو تاج العروس للزبيدي وأن هذا التفسير هو منسوب إلى المتأخرين من أهل الكلام والفقه.

وعلى كل حال فتأويل الكلام عند المتقدمين لا يخرج عن أن يكون بمعنى ما يدل عليه ويطابقه من الحقائق الخارجية، أو بمعنىً ما يدل عليه من المعاني أي تفسير الكلام بكلام أوضح.

وأما تفسير لفظ التأويل بأنه ترك الدلالة الظاهرة من اللفظ إلى دلالة خفيّة لوجود دليل راجح، فهذا المعنى غير مفهوم من النصوص الشرعية.

والذي حمل هؤلاء على اعتقاد أن التأويل بهذا المعنى، علاقته بالتفسير الذي هو أعمّ منه. لكن تخصيص التأويل بهذا المعنى الذي ذكروه هو تخصيص بدون مخصص.

معنى التأويل عند ابن تيميّة

لقد تعرض ابن تيميّة للفظ التأويل، وسلك في تحليل مفهومه مسلك اللغويين والمفسرين فقرر أن التأويل مصدر لأول يؤول تأويلاً وهو تعدية آل ـ يؤول ـ أولاً، بمعنى عاد إلى كذا، ورجع إليه. ومنه ما يؤول إليه الشيء. ويربط بين لفظ الأول والأوّل باعتبار أن الأول مشعر بالرجوع والعود، في حين

أن الأوّل مشعر بالابتداء(٦). وعلى كل حال فلفظ الأوّل هو مشعر بالرجوع إلى الأول أيضا، ولذلك يعبر عن إرجاع الكلام إلى عين حقيقته المقصودة منه بأنه تأويل له.

وقد ذكر ابن تيميّة أن لفظ التأويل قد يطلق ويراد به ما يؤول إليه الأمر، وإن وافق مدلول اللفظ ومفهومه الظاهر. وقد استعمل في القرآن بهذا المعنى، وهو الشائع في عرف المتقدمين، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهر اللفظ أم خالفه. وهذا هو اصطلاح كثير من أهل التفسير المتقدمين كمجاهد والطبري في تفسيره حيث يقول: القول في تأويل كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية.

ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وهذا المعنى ليس معروفا عن المتقدمين وإنما هو اصطلاح حادث للمتأخرين.

ويستدل ابن تيميّة على ما ذهب إليه بما ورد في القرآن والسنة وكلام السلف، ويسوق أقوال المفسرين ومن ذلك ما جاء عن «ابن عباس في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ تصديق ما وعد في القرآن، وعن قتادة: تأويله ثوابه. وعن مجاهد: جزاؤه. وعن السدي: عاقبته. وعن ابن زيد: حقيقته قال بعضهم تأويله: ما يؤول إليه أمرهم من العذاب وورود النار»(٧).

والكلام الذي يراد تأويله، إما أن يكون خبرا أو إنشاء، فتأويل الخبر هو وقوع نفس ما أخبر الله به في القرآن عن يوم القيامة وأشراطها، والجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب. وهو نفس المدلول الخارجي لآيات الوعد والوعيد. وتأويل الإنشاء كالأوامر والنواهي هو نفس فعل وتطبيق المأمورات واجتناب فعل المنهيات.

---

(٦) انظر مجموعة الرسائل الكبرى م ٢ ص ٢٠.
(٧) الفتاوى ١٧/٣٦٤.

يقول موضّحا ذلك «فتأويل الكلام الطلبي، الأمر والنهي، هو نفس فعل المأمور به وترك المنهي عنه كما قال سفيان بن عيينة: «السنة تأويل الأمر والنهي». وقالت عائشة: «كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي بتأول القرآن». وقيل لعروة بن الزبير فما بال عائشة كانت تصلي في السفر أربعا؟ قال: تأولت كما تأول عثمان. ونظائره متعددة.

وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها»[8].

وفي الحديث أن النبي ﷺ، لما نزل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ ﴾ [الأنعام: ٦٥]. قال: «إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد»[9] وقد دعا لابن عباس فقال: «اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[10].

فمن خلال هذه النصوص يتبين أن التأويل يأتي غالبا بمعنى حقيقة ما يدل عليه اللفظ في الخارج، وعلى هذا فآيات القرآن حين نزلت كان منها ما مضى تأويلهن، ومنها ما وقع تأويلهن في عصر النبوة أو بعده، ومنها ما لا يقع تأويلهن إلا يوم القيامة مثل ما ذكر من الحساب والجنة والنار. وهذه الأمور التي لم تقع بعد لا يعلم أحد من العلماء تأويلها أي حقيقتها الخارجية إذ لم يشاهدوا عينها. وإنما يعلمون إجمالاً معناها الذي دلت عليه الآيات. وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ [يونس: ٣٩] إذ ميّز بين الإحاطة بعلم ما في القرآن وبين تأويله، فالإحاطة تقتضي معرفة تمام معاني الكلام وهذا يدركه العلماء وإتيان التأويل وهو نفس وقوع المخبر عنه، فهذا قد استأثر الله بعلمه.

وقد أوضح ابن عباس أن «التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب

---

(٨) درء تعارض العقل والنقل ١/٢٠٦ - ٢٠٧.

(٩) رواه الترمذي وقال حديث حسن.

(١٠) رواه البخاري.

من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، فمن ادعى علمه فهو كاذب»[١١].

وخلاصة القول فإن لفظي التأويل والتفسير قد يأتيان بمعنى واحد فيكون التأويل بمعنى شرح الكلام وتفسير معناه، وقد يختلفان فيراد بالتفسير بيان معاني الألفاظ وشرحها بألفاظ واضحة، ويراد بالتأويل نفس الحقائق الخارجية التي هي مدلول الألفاظ.

وبهذا يتبين أن ابن تيميّة في تفسيره لمعنى التأويل في كلام العرب وفي القرآن والسنة قد التزم بما ذكره أهل اللغة وأهل التفسير ولم يخرج عنه قيد أنملة، بخلاف ما ذكره المتأخرون فهو اصطلاح خاص.

ظهور التأويل الاصطلاحي

إن التأويل بالمعنى الاصطلاحي الذي تواضع عليه أهل الكلام والفقه والتصوّف، كما مر، لا أصل له عند الناطقين بالعربية وعند السلف، وإنما نشأ في ظل ظروف وعوامل معيّنة.

ويبدو أن لظهور هذا المفهوم علاقة مع ظهور المجاز، إذ كلاهما يراد به ما يخالف ظاهر اللفظ، وأبو الفرج ابن الجوزي في تعريفه للتأويل يشير لهذا المعنى بقوله: هو نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. فالتقارب بينهما واضح، وإن كان المجاز في الغالب لا يحتاج إلى دليل منفصل يبين معناه، لأن في السياق من القرائن الدّالّة على كونه غير محمول على الحقيقة بخلاف التأويل فهو يحتاج إلى دليل منفصل سواء أكان سمعيًّا أم عقليا.

والتأويل الاصطلاحي في نظر ابن تيميّة، إنما ظهر بعد القرون الثلاثة الأولى؛ فهو على هذا الأساس اصطلاح حادث بل مبتدع لم يقل به أحد من

---

(١١) الفتاوى ١٧/ ٤٠٠.

السلف والأئمة المتبوعين[١٢]. والسبب في شيوع هذا المفهوم هو كثرة الخوض والكلام في آيات الصفات وآيات القدر، وغيرها من طرف المعتزلة وأضرابهم.

ويذهب محمد السيد الجليند إلى ترجيح أن يكون معنى التأويل المحدث قد جاء من جهة فرق الشيعة والباطنية، إذ كانت تستعمل كثيرا لفظ الظاهر في مقابل الباطن حتى أطلقوا في كتبهم «أن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويل». وهذا المفهوم لم يبق منحصرا في هذه الدوائر بل تسرّب إلى كتب المتصوفة كالغزالي وغيره[١٣].

والظاهر أن نشوء هذا المفهوم هو مرتبط بنفي الصفات وباختلاف طوائف المتكلمين في قضية المحكم والمتشابه. ولذلك نجد أن بعض السلف من المتقدمين قد أهتموا بالردّ على الفرق التي تحرّف الكلام عن مواضعه كالجهمية ومن تابعهم. فالإمام أحمد بن حنبل يؤلف كتابا خاصًا باسم «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله».

فالمتكلمون لما تأولوا كلام اللّه على ما أرادوه من المعاني، وحرّفوا الكلام عن بعض مواضعه، سمّوا ذلك تأويلاً وإن لم يكن كذلك، واحتجوا بالآيات المتشابهات، وذكروا أنه المراد في آية آل عمران: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران: ٧] فصار التأويل عندهم سلاحا لدفع الاحتجاج بظواهر النصوص الشرعية.

وبسبب كثرة الكلام في آيات الصفات والقدر، ظن كثير من الناس أن المراد بالتأويل هو ما يخالف ظاهر اللفظ. فتساءل بعضهم عما إذا كان كلام اللّه قد تضمن ما لا يعلم معناه وتعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم؟.

فذهب طوائف من المتمسّكين بظاهر آية آل عمران إلى تجويز أن يكون

---

(١٢) انظر الفتاوى ١٧/٤٠١.

(١٣) انظر كتابه: الإمام ابن تيميّة وموقفه من التأويل ص ٤٨.

اللّه قد امتحن عباده بما شاء. وذهب طوائف إلى منع ذلك لكي يتسنّى لهم إثبات تأويلاتهم المحرّفة للكلام عن مواضعه.(١٤).

وهؤلاء قالوا بأن العلماء يعلمون تأويل القرآن وحملوا التأويل على المعنى الذي اصطلحوا عليه فصاروا على مراتب في التحريف. فهم إما باطنية قرامطة يؤولون الأخبار والأوامر، أو صابئة فلاسفة يؤولون عامة الأخبار عن ذات اللّه وصفاته وعن المعاد والحساب، وإمّا جهمية معتزلة يؤولون آيات الصفات، وبعض ما جاء عن اليوم الآخر وآيات القدر. وقد تابعهم متأخرو الأشاعرة في بعض ما تأوّلوه(١٥).

وكلا الطائفتين أخطأت في فهم معنى التأويل الوارد في آية آل عمران، وهذا الغلط إنما حصل بسبب الاشتراك في لفظ التأويل، فصار كل من اعتقد أن معنى التأويل في القرآن، يقصد به ما تعوده في اصطلاحه، أثبت العلم به أم نفاه عن الراسخين في العلم.

فطائفة المتمسكين بظاهر النصوص من المنتسبين للسنّة، فسرت لفظ التأويل إما بالمعنى الاصطلاحي المحدث، فصارت تقف عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾. وقالت بأن المراد بآيات الصفات وغيرها، هو خلاف الظاهر المفهوم منها، ولكن مع ذلك ينبغي إجراؤها على ظاهرها، فوقعت في التناقض، حيث أثبت لها تأويلاً يخالف ظاهرها ثم قالت تحمل على ظاهرها. وإما بمعنى التفسير ووقفت مع ذلك على قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ ونسبت الوقف على لفظ الجلالة إلى السلف، مع العلم أن القول الآخر وهو الوقف على: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ منسوب أيضا للسلف. ولكن لم تفقه مرادهم بالتأويل. والمقصود هنا أنه لا يجوز أن يراد بالتأويل معنى التفسير، ثم يجوز الوقف على قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ لما يلزم عن ذلك من اتهام الأنبياء واتباعهم بالجهل وعدم الدراية بما أراده اللّه بكلامه والضلال.

(١٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ٢/١٥.
(١٥) انظر نفس المصدر ٢/١٦.

وهذه الطريقة في التعامل مع نصوص الوحي يسميها ابن تيميّة طريقة أهل التضليل والتجهيل(١٦).

وأما طائفة أهل التحريف والتأويل، فقد فسروا التأويل بالمعنى الاصطلاحي الذي ابتدعوه، ووقفوا عند قوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ إذ لا يجوز أن يخاطب الله عباده بما لا معنى له وبما لا يدركه أهل العلم منهم. فالأنبياء في نظر هؤلاء وإن كانوا قد قصدوا الحق بكلامهم، فهم لم يبينوا ما يدل على مرادهم، وإنما وكلوا بيان ذلك إلى العلماء، ثم يجتهدون في تأويل أقوالهم على ما يوافق المعاني التي رأوها صالحة لأن تحمل عليها في نظر عقولهم، وحتى يدفعوا ما يتوهم من ظواهر النصوص. وهم في سبيل دفع توهم التشبيه والتجسيم يتعسفون في التأويل ويلجأون إلى إخراج اللغات عن معانيها المعروفة إلى غرائب المجازات والاستعارات، فيقعون في شرّ أكثر مما فروا منه. مع أنهم يعلمون بأن الأنبياء لم يقصدوا ذلك البتّة.

وطائفة أخرى يسمّيها ابن تيميّة بأهل الوهم والتخييل، يقولون بإن الأنبياء لم يخبروا عن الحق بما هو عليه في نفس الأمر، وإنما خيلوا للناس الأمور التي أخبروا عنها، فتحدثوا عن الله وعن صفاته بما يوهم أنه جسم عظيم، وعن اليوم الآخر بما يدل على أن فيه معادًا بالأبدان حقيقة ونعيما وعذابا محسوسين. وليس الأمر كذلك وإنما هو مجرد تخييل وإيهام لمصلحة الجمهور الذي لا يستطيع أن يتصور الأشياء إلا ضمن أثواب المحسوس. فالأنبياء في نظر هؤلاء قصدوا بكلامهم ظواهر الألفاظ، وإن كان ذلك كذبا فهو لأجل المصلحة العامة. ولا ريب أن هذه الطائفة هي من أكثر الطوائف غلوًّا وإلحادا(١٧).

وهؤلاء جميعا في نظر ابن تيميّة يشتركون في كون الرسول ﷺ لم يبين المقصود بالخطاب، إمّا متعمدا إيهام جمهور الناس، كما هو رأي طائفة أهل الوهم والتخييل من الفلاسفة ونحوهم، وإمّا جهلاً منه كما هو حال طائفة من

---

(١٦) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/١٥ ـ ١٦.

(١٧) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/٨ ـ ١١.

أهل السنّة، وإمّا أنه قد وكل بيان ذلك إلى عقول الناس وهو رأي عامة المتكلمين.

ومما سبق يتبين أن ظهور التأويل قد حفّت به عوامل كثيرة أهمها اختلاف فرق المتكلمين حول آيات الصفات وآيات القدر والمحكم والمتشابه.

الخلاف في تفسير آية آل عمران

لقد كان صدر سورة آل عمران مثار خلاف عريض بين طوائف المسلمين، إذ تضمّن ثلاثة مواضع للخلاف وهي: تحديد معنى المحكم والمتشابه، تحديد معنى لفظ التأويل الوارد فيها، تحديد موضع الوقف فيها. فتداخل هذه الأمور جميعا نجم عنه اضطراب في تفسيرها، واختلاف في تحديد معنى التأويل وأيضا موضع الوقف فيها.

ولبيان وجه الخلاف وتحرير محل النزاع يجدر بنا أن نستعرض آية آل عمران وما قيل في سبب نزولها.

قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ٧].

ويذكر الطبري في سبب نزول الآية روايتين. الأولى أنه «كان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ (كياسر بن أخطب، وحي بن أخطب) طمعوا أن يدركوا من قبلها (أي الحروف المقطعة التي في أوائل السور) مدة الإسلام وأهله، ويعلموا نهاية محمد وأمته، فأكذب الله أحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها وأن ذلك لا يعلمه إلا الله»(١٨).

---

(١٨) جامع البيان. الطبري م ٣/١٧٤ ـ ١٧٥.

وهذه الرواية اعتبرها أشبه بتأويل الآية، لكن ابن تيميّة يضعفها باعتبار أنها نقل باطل لا يحتج به لأنها من طريق الكلبي، ولأن سؤال اليهود - إن صحّ - فقد كان في بداية مقدم النبي ﷺ إلى المدينة. وهذا لا يتوافق مع نزول سورة آل عمران متأخرة عن هذا الزمن. ولأن دلالة حروف المعجم مثل الٓمٓ وغيرها على مدة بقاء الأمة دلالة باطلة(١٩).

ويرجع ابن تيميّة الرواية الثانية التي تقول: بأن نصارى نجران حينما وفدوا على النبي ﷺ، ناظروه في أمر المسيح، واحتجوا بما ورد في القرآن من ضمائر الجمع نحو قضيتنا وإنّا ونحن على أن الآلهة ثلاثة، فدعاهم الرسول ﷺ إلى المباهلة المذكورة في السورة نفسها، فلم يجيبوه وأقروا بالجزية(٢٠). ولذلك كانت غامة سورة آل عمران في أمر المسيح.

وهؤلاء النصارى احتجوا بمتشابه القرآن الذي يوهم بتعدد الآلهة، وتركوا الآيات المحكمة التي لا اشتباه فيها، والتي تفيد أنّ الإله المعبود واحد كمثل قوله تعالى: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ١٦٣]. مع أن استعمال ضمير الجمع مثل إنا ونحن، قد يطلق ويراد به الواحد الذي له أعوان أما شركاء له أو مماليك. ويراد به الواحد المعظم الذي يقوم مقام من معه غيره. واللّه سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكون له شركاء وأنداد، وإنما له عباد من الملائكة وجنود يطيعونه ويتصرفون بأمره كما في قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ [المدثر: ٣١]. ولذلك جاز استعمال ضمير الجمع كما يجوز لملوك الأرض أن يقول أحدهم: نحن فعلنا كذا وكذا ومقصوده أن فعله تم بواسطة أهل ملكه، وللّه المثل الأعلى.

ولما كان اللفظ واحدا والمعنى متنوع، وقع الاشتباه لهؤلاء النصارى،

---

(١٩) انظر الفتاوى ١٧/٣٩٨.

(٢٠) انظر جامع البيان م ٣/١٦٢ - ١٦٣. وتفسير سورة الإخلاص من مجموع الفتاوى ١٧/٣٧٧.

فوضعوا اللفظ في غير موضعه. وكان من قصدهم إثارة الفتنة وابتغاء تأويله الذي هو المدلول الخارجي الذي يدل عليه اللفظ وهذا ما لايعلمه أحد إلا الله(٢١).

وبهذا التقرير البارع يرجح ابن تيميّة الرواية الأخيرة في سبب نزول الآية.

تحديد موضع الوقف في الآية

لقد اختلف النقل عن السلف المتقدمين من الصحابة والتابعين في تعيين موضع الوقف في آية آل عمران حتى ظن كثير من المتأخرين أن هذا الاختلاف هو اختلاف تضاد، فمال كل فريق إلى ترجيح ما يعتقده أنه الرأي الصحيح اللائق بالسلف، من غير أن يدركوا مأخذ كل من القولين المنسوبين إليهم.

فالوقف التام على لفظ الجلالة من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ منسوب إلى عائشة وابن عباس وهشام بن عروة وغيرهم والوقف عند قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ منسوب إلى ابن عباس ومجاهد وغيرهما.

وقد رجح فريق من المنتسبين للسنّة من الخلف، أن المشهور عن جمهور السلف هو الوقف الأول على لفظ الجلالة لكي يمنعوا التأويلات المحرفة لأهل البدع. واستدلوا على ما ذهبوا إليه بأن الله قصد ذم الذين يتبعون المتشابه ابتغاء تأويله، فكان من المناسب أن ينفي معرفة التأويل عن الجميع لأن ما ابتغوا تأويله لا يعلمه أحد غير الله. وبالمقابل مدح الراسخين في العلم لأنهم يؤمنون بالمتشابه ويوكلون العلم به إلى الله مع علمهم بالمحكم، بخلاف الزائغين عن الحق. واعتبروا الواو بعد لفظ الجلالة واو الاستئناف.

واحتجوا بما يدعم وجهة نظرهم من أقوال السلف كمثل ما رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم عن عائشة أنها قالت: «كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله». وما روي عن أبي نهيك

---

(٢١) انظر مجموع الفتاوى ١٧/٣٧٧ - ٣٧٨.

الأسدي أنه قال: «إنكم تصلون هذه الآية، وإنها مقطوعة ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ ﴾ فانتهى علم الراسخين إلى قولهم الذي قالوا[٢٢]». وهذا يوافق قول ابن عباس في إحدى الراويتين عنه: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله.

في حين ذهب فريق آخر من أهل الكلام والفقه وبعض أهل السنّة إلى ترجيح الوقف الثاني على الراسخين في العلم، لأن الله إنما ذم من طلب تأويله مع ابتغاء الفتنة أي من كان قصده فاسدا، وأما من طلب التأويل من وجهه، ورد المتشابه إلى المحكم فهذا ليس بمذموم، ولولا أن العلماء يعلمون التأويل لما كان لمدحهم بالرسوخ في العلم مزية، ولو أن مجرد وصفهم بالتسليم كاف، لقال: والمؤمنون يقولون آمنا به. فتخصيص العلماء بالذكر دليل على أنهم يعلمونه والواو بعد لفظ الجلالة عاطفة. ويشهد لصحة هذا القول ما روي عن ابن عباس في قوله: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله. وهذا إمام التفسير مجاهد كان يقف على قوله تعالى: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾. وكان يقول عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقفه عند كل آية أسأله عنها.

وأما رأي ابن تيميّة في ترجيح أحد الوقفين، فقد اختلف قوله، فهو تارة يرجح ما يعتبره قول جمهور السلف والخلف وهو الوقف على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ ﴾ والواو بعده مستأنفة[٢٣]. وتارة يرجح الوقف على قوله: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ والواو عاطفة من باب عطف المفرد على المفرد. ويرى أن هذا الوقف هو الأشبه برأي السلف، وإنما اشتهر الأول عنهم بسبب تبرم المتأخرين من التأويلات المحرفة للجهمية ونحوهم[٢٤].

وتارة يرجح أن كلا القولين حقّ باعتبار أنهما قراءتان صحيحتان، والتأويل

---

(٢٢) جامع البيان م ٣/١٨٢ - ١٨٣.
(٢٣) انظر الفتاوى ٣/٥٤ - ٥٥.
(٢٤) انظر الفتاوى ١٧/ص ٤٠٠ - ٤١٩.

المنفي غير التأويل المثبت. وهذا القول الأخير هو الأشبه بالحق إذ القولان منسوبان معا إلى السلف، فيكون الوقف على حسب المراد من التأويل، فإن كان المقصود به الحقيقة الخارجية المطابقة لمدلول اللفظ التي استأثر اللّٰه بعلمها، فالوقف على لفظ الجلالة هو الأولى، وإن كان المقصود به التفسير الذي هو بيان اللفظ وتوضيح معناه، فالوقف على الراسخين في العلم هو الأولى.

وأما من جعل التأويل بمعنى التفسير ثم وقف على لفظ الجلالة، فقوله ظاهر الفساد، لما يلزم عنه أن أحدا لا يعلم تفسير ما في القرآن غير اللّٰه. وكيف يجوز أن يكون هذا القول صحيحا واللّٰه أمر بتدبر كتابه وحث على تفهمه، ومدح الذين يعقلونه ويعلمون ما فيه، كما في قوله: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [ص: ٢٩].

ولا شك أن هذا القول قد صدر عمن لم يتدبر حقيقة ما يقول. وهؤلاء الصحابة لم يكف أحد منهم عن تفسير شيء من القرآن، فابن مسعود الصحابي الجليل يقول عن نفسه: ما من آية في كتاب اللّٰه إلا أنا أعلم في ماذا أنزلت وماذا عني بها.

والتابعون أيضا لم يتوقف أحد منهم عن تفسير آية من القرآن باعتبار أنها من المتشابه الذي يعلم معناه، بل هذا القول إنما اشتهر على ألسنة بعض المتأخرين من المنتسبين للسنّة، وكان غرضهم دفع التأويلات الباطلة لكن لا ينبغي دفع باطل بمثله.

كما أن من ظن أن لفظ التأويل هو بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى خفي لدليل يقترن به، ثم يقف عند لفظ الجلالة، فقوله أيضا معلوم الفساد، لأنه جمع بين المتناقضين، حيث أثبت الآيات المتشابهات تأويلاً ثم قال مع ذلك لا يعلمها إلا اللّٰه.

المحكم والمتشابه

لقد وصف اللّٰه كتابه بأنه محكم كله، وفي موضع آخر بأنه متشابه كله،

كما وصفه بأن بعضه متشابه وبعضه محكم، فما معنى الإحكام والتشابه وكيف يجوز الجمع بين الوصفين معا؟

فالمحكم هو بمعنى الفصل بين الشيئين المشتبهين، وتمييز الحق من الباطل، كالحاكم الذي يفصل بين الخصمين بواسطة الحكم، والمحكم المتقن، وإحكام الكلام إتقانه بحيث يتميز الصدق من الكذب في أخباره فلا يشتبه الحق على طالبه بغيره من الباطل. كما في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [لقمان: ٢] أي الحاكم(٢٥).

وأما المتشابه فهو ضد المختلف، وهو مشابهة الشيء لغيره من وجه وإن خالفه من وجه آخر، والتشابه الذي تتساوى فيه وجوه الشبه يكون متماثلاً. والمقصود هنا هو التشابه من وجه دون وجه، وهو في الكلام ما توافقت معانيه وإن اختلفت ألفاظه، بحيث يكون متناسبا يصدق بعضه بعضا، فلا يقع تناقض في أوامره ونواهيه وأخباره. كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣](٢٦).

والإحكام والتشابه بالمعنى السابق لا يمكن أن ينافي أحدهما الآخر، فكلام اللّه كله محكم باعتبار أنه متميز عن البشر ومحكم بحيث يمتنع أن يشتبه مع غيره. وهو أيضا متشابه في معانيه يصدق بعضه بعضا، ولا يختلف، لأنه يخرج من مشكاة واحدة، وهذا ما يسمى بالإحكام والتشابه العام.

ولكن في آية آل عمران نجد أن اللّه قد وصف بعض آيات كتابه بأنها محكمة، والبعض الآخر بأنها متشابهة، مما يوحي بأن الإحكام فيها يخالف التشابه. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا ما يسمى بالإحكام والتشابه الخاص.

ولأهمية معرفة المتشابه لتعلق الذم به في الآية السابقة، اهتم ابن تيميّة باستقصاء معانيه، فصنفها في ثلاثة أنواع:

---

(٢٥) انظر مجموع الفتاوى م ٣/٦٠ - ٦١.

(٢٦) انظر نفس المصدر.

الأول: التشابه العام: وهو التشابه الذي يعمّ جميع آيات القرآن وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ ﴾ [الزمر: ٢٣]، فالآيات كلها متوافقة ومتماثلة ومتصادقة لا يناقض بعضها بعضا، ولذلك نفى اللّه عن كتابه صفة الاختلاف الذي هو بمعنى التضاد في قوله: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، وهذا النوع من التشابه لا ينافي الإحكام العام الذي وصف به كتابه في قوله: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١]. بل يوافقه ويعضده، فالتشابه التام لا يتحقق إلا بالإحكام العام حتى يكون الكتاب كله آية وبرهانا على كونه من عند اللّه.

الثاني: التشابه الخاص: وهو الذي يختص ببعض الآيات دون البعض كما جاء في قوله تعالى واصفا كتابه: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾. فهناك آيات متشابهة بعينها في مقابل آيات محكمة بعينها، والتشابه المذكور هنا لا بد أن يكون غير التشابه العام السابق الذي يحمد متّبعه، بينما المتعمد الحريص على اتباع التشابه الخاص مذموم بسبب نيته الفاسدة، وإرادته التلبيس وإثارة الفتنة بين الناس.

والتشابه هنا يقصد به ما هو ذاتي ملازم للآية، بحيث لا يدركه العلماء الراسخون فيكون علمه قد استأثر اللّه به، وإذا كان الأمر كذلك فالواجب الوقوف على لفظ الجلالة.

الثالث: التشابه الإضافي: والذي يكون مشتبها عن بعض الناس دون بعض، وهو عند العلماء غير متشابه في حقهم كما قال تعالى على لسان بني إسرائيل: ﴿ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا ﴾ [البقرة: ٧٠]. وكما ورد في الحديث الصحيح «الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس». فالاشتباه هنا ليس عامًّا وإنما هو نسبي بحسب الناس، نظرا لاختلاف الأذهان وتفاوت المدارك، فما يكون مشتبها على العامة من القرآن لا يكون مشتبها على أهل العلم. وهذا التشابه يكون من وجه دون وجه بحيث يلتبس على بعض الناس التمييز بين الأمرين المشتبهين، وهذا التشابه يقع في جميع

الأشياء إذ «ما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه[٢٧]».

ويجوز أن يكون التشابه الذي من وجه دون وجه عامًّا بالنسبة للعلماء، فيعلمون المتشابه من حيث الجملة ولا يعلمونه من حيث التفصيل كحقيقة ما أخبر اللّٰه به مما سيحدث يوم القيامة، إذ هم يدركون تفسيره ولا يدركون كيفيّته وعينه في الخارج، فتكون بعض الآيات معقولة المعنى لكن مجهولة الصورة[٢٨].

والعلماء إنما كانوا عالمين بالمتشابه الذي يلتبس على كثير من الناس، باعتبار أنهم يعلمون المحكم الذي يفصل الاشتباه ويبين وجهه، وهم وإن اختلفوا، فلا يختلفون في الإحكام والتشابه العام بمعنى أن كلام اللّٰه لا يكون متناقضا بل هو متصادق محكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وإنما يقع الاختلاف بينهم في تعيين الإحكام والتشابه الخاص.

اختلاف السلف في تحديد المحكم والمتشابه

لقد اختلف علماء السلف في تعيين ما هو محكم من آيات القرآن وما هو متشابه على أقوال منها:

الأول: المحكم: الناسخ الذي يعمل به. والمتشابه: المنسوخ يؤمن به ولا يعمل به. وهو قول قتادة والربيع والضحاك والسدي.

الثاني: المحكم: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد. والمتشابه: ما احتمل من التأويل أوجها. وهو قول الشافعي وأحمد في رواية عنه.

الثالث: المحكم: ما لم يحتج إلى بيان. والمتشابه: ما احتاج إليه. وهو قول أحمد في رواية عنه.

الرابع: المتشابه: ما تكررت ألفاظه كالقصص تروى بألفاظ مختلفة مع وجود التشابه في المعنى وهو قول عبد الرحمن بن زيد.

---

(٢٧) الفتاوى ٣/ص ٦٣.

(٢٨) انظر الفتاوى ١٧/٣٨٣ - ٣/٥٩ - ٦٢.

الخامس: المحكم من القرآن: ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابه: هو منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به[٢٩]. وقد أضاف بعض المتأخرين آيات الصفات ضمن المتشابه وهذا فيه نظر.

ومن قال من المتأخرين إن العلماء لا يعلمون تفسير المتشابه، فقد غلطوا في هذا.ومقصود السلف الذين ذكروا المتشابه، أن من الآيات ما تشتبه بغيرها أو تشتبه في معانيها، سواء قيل في المتشابه أنه هو المنسوخ أو ما احتاج إلى بيان أو ما احتمل أكثر من وجه أم غير ذلك. ومن زعم أن المتشابه لا يعلم معناه لزمه أن يفصل بين المحكم من الآيات والمشتبه منها.

وهؤلاء السلف لم يكفّوا عن تفسير شيء من الآيات باعتبار أنها من المتشابه، ومما يدل على ذلك قول أبي عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان، وعبد اللّه بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا[٣٠].

وأما المتشابه الذي لا يدرك أحد حقيقته فهو ما اختص اللّه بعلمه مثل حقيقة ما وصف به ذاته وحقيقة الجنة والنار. . .

وأما معاني ما وصف اللّه به نفسه وأحوال المعاد. فالعلماء يعلمون ذلك إجمالاً وهم منزّهون عن أن يجهلوا جميعا مراد اللّه بكلامه. وإن جاز أن يشتبه على بعض الناس المراد بسبب دقة معنى الآية أو غرابة اللفظ أو اشتباه المعنى بغيره، أو لعدم تدبره التام في المعنى، أو لقيام شبهة في نفسه تصده عن الاهتداء إلى الحق.

---

(٢٩) انظر الفتاوى ١٧/ ٣٨٦ ـ ٣٨٨. جامع البيان للطبري ٣/ ١٧٢ ـ ١٧٩.
(٣٠) الفتاوى ١٧/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

نظرية ابن تيميّة في التأويل

يرى ابن تيمية أن منهج السلف أحق بالصواب والحكمة والسلامة، لكمال عقولهم وسداد رأيهم وسلامة طريقتهم من مخالفة الكتاب والسنّة، وهم خير ممن بعدهم علماً وعملاً وحالاً وسلوكا، بشهادة الرسول ﷺ. وأما غيرهم ممن خالفوهم فهم أحق بالجهل والخطأ إذ لا يعتمدون لا على معقول مستقيم ولا نقل صحيح(٣١).

وأما كونهم يفوضون تأويل الصفات وغيرها، فإن كان المقصود أنهم لا يعلمون تفسيرها، فهذا غلط شنيع، ومن نقل عنهم شيئا يفيد ذلك فالنقل باطل لا يصح، وكيف يصح فهم ذلك وهم أعلم الأمة بمراد الله ورسوله؟ بل النقول المتواترة عنهم تفيد أنهم لم يتوقفوا عن تفسير آيات الصفات وغيرها، وهذا إمام التفسير مجاهد يقول: عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقفه عند كل آية أسأله عنها. . .

وأما إن كان المقصود أنهم لا يعلمون حقيقة ما دلت عليه في الخارج فهذا صحيح فما أخبر الله به عن حقيقة ذاته وصفاته وما في الجنة والنار لا يدركه أحد غير الله. وهو من المتشابه الذي استأثر بعلمه.

نعم إنه ورد عن السلف ما يفيد أنهم كانوا يمرّون على نصوص الصفات كما جاءت مثل ما رواه أبو بكر الخلال في كتابه «السنّة» عن الأوزاعي أنه قال: سئل مكحول والزهري عن تفسير الأحاديث فقال أمروها كما جاءت. . . وروى أيضا عن الوليد بن مسلم أنه قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد والأوزاعي، عن الأخبار التي جاءت في الصفات، فقالوا: أمروها كما جاءت. وفي رواية فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف(٣٢).

فمقصودهم إجراؤها على ظاهرها الذي دلّت عليه من غير تعمق في التفسير وتكلّف معرفة كيفيتها وحقيقتها، ولعل هذا هو مراده بقوله حكاية عن رأي السلف «فمن سبيلهم في الاعتقاد الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي

(٣١) انظر نقض المنطق ص ٢ - ٦.

(٣٢) العقيدة الحموية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٤٤٤.

وصف بها نفسه وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه لها بصفات لها بصفات المخلوقين، ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها(٣٣).

فهذا النصّ يوحي بأنه يرى أن السلف لم يعلموا تفسير الصفات ولم يدركوا معناها بل وكَّلوا علمها إلى قائلها، وإذا كان الأمر كذلك فهذا القول هنا يناقض أقوالاً أخرى صرح بها في غير هذا الموضع والتي تدل على أن السلف كانوا يعلمون تفسير آيات الصفات. وأما أن يجعل هذا النصّ سابقا ومتقدما على بقية النصوص التي تدل على رأيه الأخير. وأما أن يحمل قوله في هذا النص على أن السلف كانوا يفوضون معناها الذي هو حقيقتها وكيفيتهابالنسبة لذات اللّه عزّ وجل. وأما معناها الذي هو تفسيرها بما تدل عليه فقد كانوا يعلمونه. وهذا الفرض الأخير أشبه بقوله في النصوص الأخرى. والسياق يدل عليه فقد نفى التشبيه والتأويل عنهم، مما يفيد أنهم - في نظره - يجرون آيات الصفات على المعنى الظاهر اللائق بذاته تعالى.

وكون الظاهر من النصوص مقصود عند ابن تيميّة أو غير مقصود فيه تفصيل، إذ لفظ الظاهر مجمل بسبب الاشتراك في معانيه. فمن قصد بإطلاق الظاهر ما يفيد التمثيل بصفات المخلوقين، فهذا الظاهر ينبغي نفيه، والسلف لم يكونوا يسمون هذا ظاهرًا لأن اعتقاده كفر وضلال.

فاللّه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته. ومن قصد الظاهر اللائق بذات اللّه من صفات الكمال والجلال، التي تمتاز عن صفات المخلوقين بفرق لا حد له فهذا الظاهر ينبغي قبوله.

فالذين يجعلون ظواهر النصوص مفيدة للتشبيه يقعون في خطأين:

الأول: يظنون أن ظاهر الآيات يدل على المعنى الفاسد هو التمثيل بصفات المخلوقين فيحتاجون إلى تأويل يخالف هذا الظاهر.

---

(٣٣) نقض المنطق ص ٣.

الثاني: ينفون الظاهر الذي دلّ عليه اللفظ، فيردون مع المعنى الفاسد الذي توهموه المعنى الحق لظنهم أنه باطل.

والمتتبعون للتأويل بالإضافة إلى غلطهم في فهم الظاهر وتعطيلهم لما يستحقه الربّ تعالى من الصفات اللائقة به، يقعون في محذور أشد مما فروا منه، فيصفون الربّ تعالى بنقيض ذلك من صفات الجمادات والمعدومات، فيسلبون منه كل صفة ثبوتية فهو ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا هو مباين لمخلوقاته ولا مستوٍ على عرشه... وهذا الظن مصادم للنقل الصحيح فهو منافٍ للعقل الصريح، فذات اللّه ليست مماثلة لذوات المخلوقين ولا صفاته كصفاتهم، فنسبة كل صفة إلى الموصوف تتبع حقيقة ذاته، فإذا كانت حقيقة ذات اللّه مخالفة لغيره فصفاته أيضا مخالفة لغيره. ولا ينبغي البتّة توهّم التنبيه أو التمثيل(٣٤).

فكل ما أخبر اللّه به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو مخالف في حقيقته وصفته ما هو معروف ومشهود لنا في الدنيا، ولذلك قال تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧].

وقال على لسان رسوله: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» وقد فسر ابن عباس ذلك بقوله: ليس في الدنيا مما في الجنّة إلا الأسماء. ويعلق ابن تيميّة على ذلك قائلاً: «فإن اللّه قد أخبر أن في الجنّة خمرا ولبنا وماءً وحريرا وذهبا وفضةً وغير ذلك، ونحن نعلم قطعا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه كما في قوله: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾[البقرة: ٢٥] على أحد القولين أن يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينها، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا

---

(٣٤) انظر العقيدة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى م ٣/٤٨ - ٥٠. العقيدة الحموية الكبرى. ١/٤٦٩ - ٤٧٥.

سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه وتلك الحقائق على ما هي عليه وهي تأويل ما أخبر اللّٰه به»(٣٥).

فالأسماء التي أطلقها اللّٰه على نفسه وتلك التي أخبر بها عما في الجنَّة والنار والتي يوجد نظيرها في الدنيا، إما أن تكون مقولة بالاشتراك اللفظي الذي تختلف فيه الحقائق وتتباين بحيث لا يكون أي قدر مشترك بين ما في الغيب وما في الشاهد فلا نستطيع أن نعرف أي شيء عن حقيقتها، وقول ابن عباس السابق يشير إلى هذا المعنى في الظاهر، ومن هنا دخلت الصابئة المتفلسفة على عامة المسلمين، فقالت: إن هذه الأسماء لا حقيقة لها إلا التخييل للجمهور الذي لا يدرك الأشياء إلا في أثواب المحسوس المشاهد. وإما أن تكون تماثله لفظا ومعنى، فيفهم من الصفات المضافة إلى اللّٰه نفس ما يفهم من صفات المخلوقين، وبهذا تمسك المشبهة والمجسمة. وإما أن تكون مقولة بالاشتراك المعنوي الذي تتفاوت فيه الحقائق مع وجود قدر مشترك بينها، وهو ما يسمى بالتواطؤ الذي تشبه فيه الاسماء الاسماء، والمسميات المسميات من بعض الوجوه، مع وجود التفاضل الذي لا يعلم مقداره إلا اللّٰه تعالى.

وهذا هو القول الصحيح، والنصوص الكثيرة تدل عليه، وأما القولان السابقان فلا حظّ لهما من الصحة. فإن اللّٰه تعالى خاطبنا بلسان عربي مبين لكي نفهم مراده ونعقل مقصوده بالخطاب، ولم يجعل كلامه رموزا وألغازا لا يدرك لها معنى كما أوهم ذلك المتفلسفة، بل خاطبنا بالقدر المشترك الذي نعقل به المراد ويقرب لنا صورة ما في الغائب، وإن كان ما في الشاهد لا يمكن أن يكون مماثلاً له بأي وجه، ونصوص التنزيه تدل على ذلك كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[الإخلاص: ٤] ويبين ابن تيمية كيف أن اللّٰه عزّ وجل قرّب حقائق الغيب بقوله: «والإخبار عن الغائب لا يفهم، إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة

(٣٥) رسالة الإكليل ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢/ص ١١.

العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر اللّٰه به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد. وفي الغائب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فنحن إذا أخبرنا اللّٰه بالغيب الذي اختص به من الجنّة والنار علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أُريد منا فهمه بذلك الخطاب وفسّرنا ذلك. وأما نفس الحقيقة المخبر عنها مثل التي لم تكن بعد وإنما تكون يوم القيامة فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا اللّٰه»[٣٦].

وبهذا يتضح أن نظرية ابن تيميّة في التأويل هي أقوى بكثير من نظرية التأويل الاصطلاحي والتفسير الظاهري. لأنها استطاعت أن توفق بين النصوص توفيقا بارعا بحيث سلمت من القوادح الموجهة لغيرها.

منهج ابن تيميّة في التأويل

وبناء على ما تقدم فإن أيّ تأويل في نظر ابن تيميّة لا يطمح إلى التعرف عن مراد الشارع من الوجه الذي قصده، ويتكلف في إخراج الألفاظ عن معانيها المعروفة وعن سياقها الذي وردت فيه، وحملها على معانٍ غريبة وشاذة، مرفوض شرعا وعقلاً. والمنهج التأويلي الصحيح لا بد أن يكون متوفرا على الشروط التالية:

١ ـ مراعاة أن يكون اللفظ قد وضع للمعنى في لسان العرب، فلا ينبغي اعتقاد أي معنى ثم حمل لفظ الشارع عليه، لأن المراد باللفظ مقصود، فلا بد من تحقيق مراد الشارع بذلك اللفظ.

٢ ـ مراعاة أن يكون المعنى قد قصده المتكلم بلفظه في ذلك السياق، فلا يجوز تفسير ألفاظ القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده المتكلم بلفظه من المعاني، من غير نظر إلى كونه قصده بالفعل في ذلك السياق أم لا[٣٧].

٣ ـ ملاحظة القيود اللاحقة باللفظ والمقيدة للمراد منه، فإن اللفظ

---

(٣٦) الرسالة التدمرية ضمن مجموع الفتاوى م ٣ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣٧) انظر المقدمة في التفسير ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥٥ ـ ٣٥٨.

يختلف المراد به بحسب القيود المصاحبة له. كما يختلف بحسب العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

وتأويلات أكثر المتكلمين لا تراعي هذه الشروط، فهم لا يتحرون تفسير اللفظ بالمعنى الذي دل عليه السياق بل «يقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه»(٣٨).

والمتكلمون يشعرون أحيانا بأن اللفظ قد لا يدل على نفس المعنى الذي حملوه عليه، فيقولون يجوز أن يراد به كذا من غير جزم.

وإنما وقعوا في هذه الحيرة بسبب فهمهم الفاسد لمعنى الظاهر، إذ كان يدل في نظرهم على صفات العباد التي اختصوا بها، واعتقاد هذا الظاهر بالنسبة للخالق كفر صريح، لأنه يؤدي إلى تمثيل ذات اللّه وصفاته بذوات المخلوقين وصفاتهم. وهذا الفهم هو مجرد وهمّ لا أساس له من الصحة، ومن أوتي الفرقان علم أن نسبة صفات اللّه إلى ذاته ليست كنسبة صفات المخلوقين إلى ذواتهم، إذ اختلاف الذات يوجب اختلاف الصفات قطعا.

والظاهر الذي يمكن أن يفهم من اللفظ يختلف بحسب السياق وبحسب القيود اللاحقة به، فليس له دلالة مطّردة حتى يكون لازما حمله عليها كما يفعل أهل الإثبات للصفات، وليس له دلالة باطنية ينبغي دائما حمل اللفظ عليها كما يفعل نفاة الصفات، وإنما الظاهر يعرف إما بما يدل عليه اللفظ عند الاطلاق، وإما بما يدل عليه السياق، وإما بما تدل عليه نظائره في سياقات أخرى.

فإن كان الأول ممكنا حمل عليه اللفظ، وإن لم يكن ممكنا حمل على ما يقتضيه السياق لأنه مدلول الخطاب، وإن لم يكن المعنى ظاهرا من سياق

---

(٣٨) درء تعارض العقل والنقل ج ١٢/١.

الخطاب فسر بغيره من النصوص الصريحة لأن كلام الشارع يفسر بعضه بعضا، ولا محذور في ذلك لأنه عمل بالنصوص، وإنما المحذور تفسير اللفظ بمجرد الرأي من غير دليل من كلام اللّه ورسوله وكلام السلف كما يفعل بعض المتكلمين الذين يعمدون إلى تأويل بعض النصوص التي تخالف مذاهبهم دون البعض، بلا موجب من الشرع ولا من العقل الصريح.

فالواجب على كل أحد أن يتحرّى مراد الشارع في كل سياق على حدة، ومن «تدبر ما ورد في باب أسماء اللّه تعالى وصفاته، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات اللّه أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون طردا للمثبت ونقضا للنافي، بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسُّنّة والاستدلال بهما مطلقا، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة في الكتاب والسُّنّة وفي سائر أدلة الخلق»(٣٩).

ولهذا لا يجوز تفسير صفات اللّه وغيرها تفسيرا واحدا مطّردا في جميع السياقات. فالقدرة مثلاً قد تطلق في سياق ويراد بها صفة اللّه تعالى، وتطلق في سياق آخر فيراد بها المقدور، وتطلق في سياق ثالث فيراد بها تعلق المقدور بالقدرة. والكلمة قد يراد بها نفس الصفة القائمة بالموصوف، وقد يراد بها نفس المفعول باعتبار أنه وجد بالكلمة. وعيسىٰ عليه السلام ليس هو نفس الكلمة كن، ولكن هو كائن بالكلمة كن.

وبهذا يتبين أن منهج ابن تيميّة في التأويل يسير وفق الشروط اللازمة والضوابط السليمة التي تحقق مقصود المخاطب من خلال السياق اللفظي والحالي.

---

(٣٩) مجموع الفتاوى م ٦/١٨ - ١٨٩.

الباب الثالث

الإحتجاج بالنقل في
إطار منهج ابن تيمية

مقدمة

يعتبر النقل أو السمع في نظر ابن تيميّة أهم مصدر للمعرفة الصحيحة وأهم أداة لتقويم الأفكار والمعارف، فهو أساس العلم النافع ومعيار الحق الصادق في الوقت نفسه. والمعرفة الإنسانيّة لا بد لها من الأمرين معا، فهي تحتاج إلى أصل ثابت يكون عمدة لها ومصدرا يزوّدها بالقضايا الصحيحة، وإلى ميزان عادل يكون حاكما بين الناس حين الاختلاف، ومقياسا تعرض عليه الآراء والأفكار ليزن مقدار ما فيها من الصحة. فالنقل إذن، كمصدر للمعرفة ومقوم لها في آن واحد لا يضاهيه أي مصدر آخر في نظر ابن تيميّة. ولأجل ذلك كان يقدمه على غيره عند الاحتجاج، والنقل الذي يعتمد عليه هو النقل الثابت عن الشارع المعصوم، فمتى ثبت عنه وجب الاحتجاج به لأمرين:

أحدهما: إنه قول صادر عن المعصوم الذي لا يخطئ، أو الذي لا يقرّ على الخطأ، فهو قول يستمد قوته من مصدر يملك اليقين والحق بخلاف غيره من المصادر التي ليست لها نفس قوة اليقين. يقول ابن تيميّة: «وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنّة، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾[النساء: ٥٩] فأمر

الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى اللّه والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع، وهذا هو الواجب، إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم، لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكًا وارتيابا»[1].

والثاني: إنه نقل ثابت عن الشارع، إذ الاحتجاج بالنقليات متوقف على صدقها، وهذا شرط لازم، فالعلم لا يستدل عليه بنقل واهٍ أو ضعيف، ولقد دأب ابن تيميّة دائما على تمحيص طرق الرواية والنظر في أحوال السند، وكثيرا ما كان يقف مليًّا لنقد متن معين، فيتتبع طرقه ورواته تعديلاً أو تجريحا.

إن النقل في نظره ليس من قبيل الخبر الذي يتوقف الاحتجاج به على صدق المخبر فقط، كما هو الشأن بالنسبة للأخبار التاريخية، بل هو يتضمن ما هو حق في نفسه لما فيه من الدلائل العقلية والبراهين الصحيحة والقضايا اليقينية المطابقة للواقع.

ومن ظن أن النقل فيه ما هو محال في نظر العقول فقد أخطأ، إذ لا يأتي بمحالات العقول، بل بمحاراتها، فقد اشتمل على القضايا البديهية الفطرية، وعلى الأمثلة الحسّية الصحيحة، وعلى الأقيسة العقلية العامة، التي لا تقدر عقول بني آدم على الإتيان بمثلها. وإذا كان الأمر كذلك، فالنقل مستقل بنفسه لا يحتاج لغيره، ودلالته على ما فيه أعظم وأتمّ من دلالة العقل عليه، فلا يمكن أن تكون دلالة النقل متوقفة على غيره بل الطمأنينة إلى بيانه أقوى من الطمأنينة إلى بيان العقل[2].

ومن ظن من أهل الكلام أن الاستدلال بالنقل موقوف على مقدمات ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك وصحة النقل وانتفاء المانع العقلي والسمعي[3]، فقد أبعد النجعة. فهذه الأمور

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤٦ ـ ١٤٧.
(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢، ص ٢٦.
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/٢٢.

على فرض كونها معتبرة كلها، لا تقلل من أهمية الاحتجاج به، ولا توهن من قوة دلالته، فكيف إذا علم انتفاء وجود بعضها كالمجاز وقيام المعارض العقلي؟ إذ العقل يمتنع أن يعارض النقل الصحيح لأنه قد شهد بصحته، فإذا قدم على النقل لزم من ذلك القدح في تزكيته وشهادته. يقول ابن تيميّة موضحا هذا المعنى: «من قدم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع بل سلم له الشرع. ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان خير له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعا»[٤].

فهذا النص يبين مدى حرصه على إبطال دعوى تقديم العقل على النقل، كما ذهب إلى ذلك الرازي وغيره من المتكلمين، لأن ثبوته في نفس الأمر ليس متوقفا على العقل. ويرى أن النقل هو أولى بالتقديم، وقد احتج لذلك بوجوه كثيرة، وبرهن على أن دلالة العقل نسبية ومختلفة في نفسها، فما يعلمه بعض الناس بعقولهم يجهله البعض الآخر، وما يوجب بعض العقلاء ثبوته، يوجب آخرون نفيه، فكيف يجوز مع هذا أن يقوم معارضا للسمع؟ وبهذا يشكّك ابن تيميّة في قيمة العقل كمقياس ثابت للحقيقة وكمعارض للنقل حتى يدفع القوادح التي توهن من دلالته في الاحتجاج وتقف عقبة في وجه الاستدلال بالنصوص الشرعية.

وليس غرضه على كل حال الطعن في مكانة العقل وتقديم الشرع عليه مطلقا، بل ساق ذلك على سبيل المعارضة لمن يزعم أن السمع موقوف على مقدمات ظنّيّة، ويجب تقديم العقل عليه مطلقا. وحقيقة موقفه من هذه القضية الخطيرة هو تقديم أقوى الدليلين سواء أكان سمعيًّا أم عقليًّا[٥].

فالعقل الصريح لا يتعارض أبدا مع النقل الصحيح بل هو معاضد له ومساند فما يأتي به الشرع يوافقه عليه العقل، والدليلان القطعيان لا يتصور وقوع التناقض بينهما، وما يقال قد وقع التعارض فيه، فلا بد أن يكون أحدهما ظنيًّا.

---

(٤) انظر نفس المصدر ٥/٢٧٦ - ٢٧٧.

(٥) انظر نفس المصدر ١/٧٩، ١٧٠.

وهذا الموقف الذي تبناه ابن تيميّة سديد ووجيه لأنه أرجع الحق إلى نصابه. بعد أن مالت به الأهواء واضطربت موازينه، فبين أن الدليل الواحد لا يكون قطعيًّا مطلقا بل يكون أيضا ظنيًّا، وكما يلحق الظن بالنقل من جهة ثبوته تارة، ومن جهة دلالته تارة أخرى، فإن العقل أيضا يلحقه الظن من جهة مقدماته واستنتاجاته. والحق إنما يكون في تعاضدهما وتوافقهما، إذ لا يستقل أحدهما بالحق دون الآخر مطلقا، وقد أحسن ابن تيميّة في إبراز هذا التوافق ودرء التعارض بينهما.

وإذا كان الأمر كذلك فالنقل ليس تابعا للعقل، ولا متوقفا على دلالته، بل هو مستقل ببيان المسائل التي جاء بها. وإن طريقة القرآن في عرض قضايا الدين أصولاً وفروعا جاءت وافية بالمقصود، ومشتملة على أفضل المناهج في بيان الحق، سواء في المسائل أو في الدلائل. ويقرر ابن تيميّة هذه الحقيقة بقوله: «في القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدّماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذّاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها وبما هو أحسن منها، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣] وقال: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨] وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]»[٦].

ومن توهم أن القرآن قد غفل عن بيان قضايا العقيدة التي هي أصول الدين، أو لم يوضحها إيضاحا كافيا، فقد طعن في وظيفة القرآن، إذ كونها أصولاً للدين ولم يبينها محال، بل إيضاح هذه المسائل من أهمّ ما بينه اللّٰه في كتابه وعلى لسان رسوله، ومن أعظم ما أقام اللّٰه به الحجة على عباده، وهذه الجملة يعلم تفصيلها من خلال البحث والنظر والتتبع والاستقراء. كما أن دلائل هذه المسائل الأصولية ليست منحصرة في طريق الخبر الصادق الذي تعلق دلالته على شرط صدق المخبر، بل اللّٰه سبحانه وتعالى قد بين ذلك بطريق الأقيسة العقلية التي هي الأمثال المضروبة في القرآن وما أكثرها بما لا مزيد

---

(٦) الفتاوى ١٢/ ٨١.

عليه، وغاية ما يذكره المتكلمون في هذا الباب جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وأكمله.[7].

وقد دافع ابن تيميّة أيضا عن وظيفة الرسول ﷺ كمبلغ للوحي، وبين أن ما من لفظ في القرآن أو في الحديث يحتاج إلى تفسير إلا وبينه البيان الشافي القاطع للعذر، بحيث لا يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الذي هو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر الراجح إلى معنى خفيّ لدليل يقترن به. ولا يجوز أبدا أن ينطق بكلام ظاهره ومفهومه باطل، ويسكت مع ذلك عن إيضاح المدلول الحق المراد، بل ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يدركوا بعقولهم من كلامه ما لم يبيّنه، إذ في هذا القول قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين[8].

فابن تيميّة ينفي بشدّة أن يكون النبي عليه السلام قد ترك شيئا من الدين من غير بيان مع حاجة الأمة إلى ذلك، إذ في هذا إخلال بوظيفة الرسالة، بل هو في نظره قد «بين جميع الدين أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله، فإن هذا الأصل هو أصل من أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل كان أولى بالحق علما وعملاً»[9].

وهذا الموقف يدخل تحت موقف عام وهو ألا شيء من الدين أصولاً وفروعا قد غفل الشارع عن بيانه البيان التام القاطع للعذر، وبالتالي فكل من خالفه ولم يعتصم بالشرع لم يكن معه شيء من الحق لا علما ولا عملاً.

ومن هنا نخلص إلى نتيجة بالغة الأهمية ألا وهي أن جل مجهود ابن تيميّة العلمي قد كرسه لتقرير مكانة النقل كأساس للمعرفة الحقة وكأداة للاحتكام، فكان اهتمامه الأكبر منصبا على تفسير معانيه والكشف عن مراميه ومقاصده واستنباط أحكامه ومضامينه السامية. وهذا يستدعي أن أبرز بحسب الإمكان منهجه في تفسير القرآن، وفي الاستنباط الفقهي على الخصوص لما في ذلك من جدة وطرافة تستحق العرض والمناقشة.

---

(٧) درء تعارض العقل والنقل ١/٢٦ ـ ٢٨.

(٨) نفس المصدر ١/٢٢ ـ ٢٣.

(٩) مجموعة الرسائل الكبرى ١/١٧٥.

الفصل الأول

منهجه في تفسير القرآن الكريم

لقد اعتنى ابن تيميّة عناية فائقة بتفسير كلام اللّه في جل كتبه ومجالسه العلمية لما لهذا الكلام من قدسية، ولما تضمنه من أصول العلم والهدى. وحتى يحوز على الفضيلة والخيرية التي حثّ عليها الرسول ﷺ في قوله: «خيركم من تعلم القرآن وعلّمه» ـ رواه البخاري ـ ومن تمام تعظيمه لكلام اللّه ذهب إلى كونه صفة تابعة للموصوف في القدم، ليس بمخلوق لا لفظا ولا معنى، وفرق بين ما يقوم بذاته تعالى من صفات الكمال وما يقوم بالعبد من صفات وأفعال مخلوقة تستلزم النقص[1].

وابن تيميّة يرى أن كلام اللّه ينبغي أن يتخذ عمدة في تلقّي الحقائق، إذ هو مصدر كلّ حقّ، ومرجعا في تفسير القضايا، ومقياسا للآراء الصائبة، وفرقانا بين الحق والباطل.

وكل من اعتمد على غيره أو عارضه برأي أو ذوق فلا بد أن يكون على الباطل، كحال من يجعل عمدته على معقول أو قياس فلسفي أو مكاشفة أو خيال صوفي، ويجعل كلام اللّه تابعا له، فما وافقه قبله وما خالفه أوّله أو فوضه. فهؤلاء الذين يعارضون كتاب اللّه بمعقول أو وجد أو ذوق ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٢/٦٦ وما بعدها.

﴿كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [الحج: ٨] فيضلون عن سبيل الله الذي هو كتاب الله بغير علم(٢).

لقد ذم القرآن فريقين من الناس الذين أعرضوا عنه جملة فلم يستفيدوا منه شيئا وكفروا بتنزيله وتمسّكوا أما بدين مبدّل كشأن أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين آمنوا بما أنزل على موسى وعيسى وجحدوا ما وراءه، وإما بغير دين كحال الكفار الذين لم يؤمنوا بشيء من التنزيل. والذين اختلفوا فيه فآمنوا ببعضه دون بعض، واتبعوا نصيبا من الكتاب فقط وأولوا غيره، بحيث صار عند بعضهم ما ليس عند بعض، وما عند أولئك ما ليس عند هؤلاء، فاشتركوا جميعا في جحد نصيب من الكتاب، مع أن الغاية من تنزيل الكتاب هي رفع الخلاف بردّ التنازع إليه وليس إقرار النزاع، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ﴾ [البقرة: ١٧٦] وقال أيضا: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢١٣].

ولقد انتقد ابن تيميّة كل من ترك العمل بالقرآن وجعل عمدته في الباطن على غيره إذ في ذلك بغي على نصوص الكتاب وحمل لها على غير تأويلها وتفسيرها الصحيح، وأقر بالمقابل بوجوب الاعتماد على الكتاب نفسه والانطلاق منه، حتى يتم الإدراك الصحيح لمضامينه والكشف عن مقاصده والعمل بمقتضاه، شأنه في ذلك شأن السلف الذين اتخذوا القرآن أصلاً يصدرون عنه ويرجعون إليه.

إن الدافع الذي حفز ابن تيميّة للاهتمام بالتفسير كان في الغالب التعسف في تأويل كلام الله وتحريف الكلم عن مواضعه، فكان يرى لزاما عليه وضع الضوابط القويمة للتفسير الصحيح، وإعطاء النماذج التطبيقية السليمة، وهذا يقتضي إبراز مجهود ابن تيميّة في التفسير من جانبيه النظري والتطبيقي.

الجانب النظري

لقد ضمن ابن تيميّة نظريته في مقدمته في أصول التفسير وأودع فيها أهم

(٢) انظر الرسائل الكبرى ١/١٧٦ ودرء التعارض ١/٢٦٦ - ٢٦٧.

الضـوابط التي ينبغي للمفسّر أن يتبعهـا ويسير على هـديها، وهـذه النظريـة لا تكتمل إلا بتتبع متمماتها المتفرقة في باقي كتبه كرسالته في الفرقان بين الحق والباطل، والإكليل في المتشابه والتأويل، وغيرها[٣].

وهي نظرية تجمع بين الأصالة والإبداع، إذ تؤسس أصولها على منهج السلف في تفسير القرآن وتضيف الجديد إلى هذه الأصول، لا سيما ما يتعلق بالضوابط اللغوية. فاحتفى ابن تيميّة بالتفسير بالمأثور وتقيّد بضوابطه، ووضع حدودًا بين التفسير المحمود والمذموم، والمقبول والمردود، بقوله: «العلم إما نقل مصدق عن معصوم وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى ذلك فإما مزيف مردود، وإما موقوف لا يعلم أنه بهرج ولا منقود»[٤].

فالعلم لا يبنى على نقل مكذوب أو ضعيف، ولا يبنى على مصدر غير موثوق، إذ ثبوت الرواية عن غير المعصوم لا تعطي للقول حجة بمجردّها، فلا بد أن ينضاف إلى صحة الرواية صحة المصدر المنقول عنه، كما لا يبنى على دليل مجهول، إذ الدعوى المجردة أو مع الدليل الضعيف مردودة أو مدفوعة، فلا بد أن يكون مع الدعوى دليل معلوم مستلزم للمدلول عليه.

وتفسير القرآن يحتاج إلى أمرين معا: صحة الرواية عن السلف وصحة الدراية للنصوص القرآنية. ويحدد ابن تيميّة الخطوات المنهجية للتفسير السليم في خمس نقاط:

أولاً: تفسير القرآن بالقرآن:

إن أحسن طرق التفسير هي أن يفسر القرآن بنفسه، إذ الآيات يبين بعضها بعضا، فما اختصر في موضع بسط في موضع آخر، وما أجمل في مكان فصّل في مكان آخر، وما جاء عامًّا أو مطلقا في مـوضع خصّص وقيّـد في موضـع آخر[٥] وعلى سبيل المثال: آية المواريث التي في سورة الأحزاب، وهي قوله

---

(٣)انظر منهج ابن تيميّة في تفسير القرآن الكريم لصبري المتولي ٢٠.

(٤) مقدمة في أصول التفسير ٣٣.

(٥) انظر نفس المصدر ٩٣.

تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًا ﴾ [الأحزاب: ٦] فهي مقيدة لتلك التي في سورة الأنفال: ﴿ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٧٥] ويستدل ابن تيميّة على هذا التقييد بثلاثة أوجه:

أحدها: إن سورة الأنفال نزلت عقب بدر، بينما سورة الأحزاب نزلت بعد الخندق.

الثاني: إن الإطلاق والتقييد كانا في حكم واحد وسبب واحد، والحكم المقيّد قاض على المطلق.

الثالث: إن ذكر الأولوية في آية الأنفال جاء عقب قطع الموالاة بين المؤمنين والكفار. فآية الأحزاب متأخرة، فهي إذن مقيدة وقاضية على تلك. وهذا من تفسير القرآن بالقرآن(٦).

وقد اتخذ ابن تيميّة هذه القاعدة القيمة سندا قويا في تفسير القرآن، ورد بها على كل من زعم أن في القرآن آيات متشابهات لا يعلم أحد معناها، لأن هذا القول يلزم منه أن يكون اللّه خاطبنا بما لا يفهم أحد المراد منه، وبما لا يعقل له معنى، بل كلفنا ما لانطيقه، وهذا لا يقوله عاقل يدري ما يقول. وكيف يسوغ مثل هذا القول، ويتّسق مع دعوة القرآن إلى التدبّر والتعقّل لمعانيه، كمثل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢].

وما من آية يقال إنها متشابهة، إلا وقد تكلم فيها العلماء، مما يدل على أن المتشابه المذكور في آية آل عمران: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران:٧] إما أن يكون نسبيًّا يدركه بعض الناس دون بعض لتفاوت درجاتهم في العلم بالقرآن، وإما أن يكون عامًّا باعتبار استئثار اللّه بعلمه كتأويل آيات الوعد والوعيد وآيات الصفات مما لا يعلم أحد صفته

(٦) انظر التفسير الكبير لابن تيميّة ١٨/٦ - ١٩.

ولا كيفيته، ولكن لا يجوز القول بأن العلماء يجهلون معناه جملة، بل يعلمونه من وجه دون وجه. لذلك لم يحجم ابن تيميّة عن تفسير شيء من القرآن، ولم يتحفّظ في تفسير آيات الصفات بعضها ببعض، إذ كل ما في القرآن يصدق بعضه بعضا، وتتناسب معانيه وتتشابه، فلا يوجد بين آياته اختلاف بمعنى التناقض بحيث يقع التعارض بين ما تثبته هذه الآية وما تنفيه الأخرى، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] والاختلاف الواقع إنما هو من قبيل التنوع.

والناظر في كتابات ابن تيميّة يلاحظ كثرة استخدامه وتطبيقه لقاعدة تفسير القرآن بالقرآن، لا سيما في احتجاجه ومناقشته لآراء الفرق المبتدعة. فهو دائما يعمد إلى جمع الآيات ذات الموضوع الواحد، فيفسّر بعضها في ضوء بعض، بل قد يستقرئ جميع الآيات التي تدور في المعنى نفسه، أو تستخدم اللفظ نفسه لكي يلاحظ مدى وجود الفروق في استعمالات القرآن لنفس الألفاظ، حتى يتمكن من استنتاج المعنى المراد بدقة. وهذه الطريقة هي أشبه بالتفسير الموضوعي(٧) ولا ريب أن هذا المنهج قد مدّ آراء ابن تيميّة بسند عزيز، فكان يتوسع في استخدامه لكي يرد الآراء المخالفة لمنهج السلف(٨).

ثانيا: تفسير القرآن بالسنّة

إن السنة تعتبر المرجع الثاني لتفسير القرآن، إذ هي تشترك معه في كونها وحيا مثله لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]. ولقوله ﷺ «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه»(٩).

وهي وإن كانت دونه رتبة لأنها لا تتلى كتلاوته، ولم تحفظ مثل حفظه، فإنّ لها نفس القيمة في الاحتجاج والاستدلال. وهي تقع من القرآن موقع البيان من المبين فهي تُوَضِّحُ مجمله من الأمر والنهي والخبر، وتخصِّص عامه، وتقيد

(٧) انظر دقائق التفسير من جمع محمد السيد الجليند ١/٨.
(٨) انظر منهج ابن تيميّة في تفسير القرآن الكريم ٧٣.
(٩) رواه أبو داود.

مطلقه، وتشرح مبهمه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].(١٠)

وفي نظر ابن تيميّة إن الرسول عليه السلام فسّر لأصحابه جميع ما في القرآن ألفاظه ومعانيه، وأنه كما حرص على تلقين ألفاظ القرآن وحروفه للصحابة باعتبار ذلك داخلاً في إطار التبليغ، حرص أيضاً على بيان معانيه حتى يفهموا المراد من الخطاب إذ هذا من تمام وظيفة الرسول كمبلغ للقرآن ومبيّن له لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. ولا معنى للإبانة إلا بتفسير جميع ما في القرآن عن طريق سنّته، سواء القولية أو الفعلية، فالبلاغ والإبانة أمران متلازمان.

وإذا كان ابن تيميّة يرى هذه المسألة مسلمة عنده فإنها ليست كذلك عند بعض المهتمين بالتفسير فقد ذهب فريق منهم، وعلى رأسهم الخوبي(١١) إلى أن الرسول عليه السلام لم يفسر من القرآن إلا آيات قليلة، وحجّتهم في ذلك هي هذا القدر القليل من التفسير المأثور عن النبي ﷺ، كما أنه يتعذر بيان جميع ما في القرآن لاتساع مدلولاته ومعانيه.

وتوسط فريق آخر، على رأسهم محمد حسين الذهبي، فاختار أن يكون الرسول عليه السلام قد بين الكثير من القرآن وسكت عن الكثير، إما لأنه يتعلق بما تعلمه العرب من كلامها. وإما لوضوحه فلا يعذره أحد بجهالة، وأما لاستئثار الله بعلمه، وإما لأنه مما يدركه العلماء. يقول ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله».

فالمقدار الذي فسّره النبي لأصحابه يشمل بعض المغيبات التي اطلع عليها، وكل ما خفي أو التبس على الصحابة. فالقول الذي يدّعي شمول

(١٠) انظر مقدمة في أصول التفسير، ٩٣. (١١) انظر الإتقان في علوم القرآن ٤/ ١٧١.

التفسير النبوي لجميع ما في القرآن فيه غلوٌ وإفراط، والقول الآخر الذي قلّل من حجم هذا التفسير فيه تقصير وتفريط(١٢).

وهذا الذي ذهب إليه الذهبي صحيح في الجملة، لكنه لم يوجه القولين السابقين توجيها حسنا، فالذين حكموا بندرة التفسير المأثور هم صادقون، لأنهم نظروا إلى الحجم القليل المسند إلى الرسول عليه السلام، والذي جاء عقب استشكال الصحابة لآيات معينة من القرآن، كالذين استشكلوا قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]. وقالوا: أيّنا لم يظلم نفسه، فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣](١٣).

وعدي بن حاتم الذي التبس عليه معنى قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فسأل الرسول ﷺ ماالخيط الأبيض من الخيط الأسود، أهمها الخيطان؟ قال: إنك لعريض القفا، إن أبصرت الخيطين، ثم قال: لا بل هو سواد الليل وبياض النهار(١٤).

فهذا الفرق قصد بالتفسير النبوي هذا القدر المنقول عنه في سياق التفسير المباشر لآيات القرآن، وهذا صحيح.

وأما الذين حكموا بشمول التفسير النبوي لجميع آيات القرآن كابن تيميّة، فلم يقصدوا أن الرسول عليه السلام تتبع ألفاظه ومعانيه ووقف عند كل آية على حدة من أجل إعطاء شرح وافٍ لها، وإنما قصد - كما يبدو - أن جميع ما تحتاجه الأمة من معرفة دينها لا في الأصول ولا في الفروع، إلا وقد بيّنه لأصحابه، إما على سبيل التفسير المباشر لمعاني الآيات أو غير المباشر من خلال أقواله وأفعاله وتقريراته العامة. وتصديق ذلك أن عائشة رضي الله عنها عندما سألت عن خلق النبي عليه السلام قالت: «كان خلقه القرآن».

---

(١٢) انظر التفسير والمفسرون للذهبي ١/٥٢ - ٥٥.
(١٣) رواه البخاري.
(١٤) رواه البخاري.

وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان بن عفان وعبد اللّه بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا.

وهذا سعيد بن جبير يقول عن نفسه: ما بلغني حديث عن رسول اللّه ﷺ على وجه إلا وجدت تصديقه في كتاب اللّه حتى بلغني أنه قال: «لا يسمع بي أحد من هذه الأمة لا يهودي ولا نصراني، ثم لم يؤمن بما أرسلت به إلا دخل النار» قال سعيد: فقلت أنى هذا في كتاب اللّه حتى أتيت على هذه الآية: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ﴾ [هود: ١٧]. (١٥).

فهذا كله يدل على أن الرسول عليه السلام جعل أقواله وأفعاله وأخلاقه تفسيرا للقرآن، وترجمة لمعانيه ومقاصده. فمن حصر التفسير النبوي في نطاق المأثور منه فقط، الذي اعتاد المفسرون الاحتفاء به، فقد ضيّق مجال التفسير النبوي وجعله قاصرا على بيان بعض الآيات فقط. ولعل هذا الموقف من ابن تيميّة جاء نتيجة لتعسّفات بعض المفسرين في حمل آيات القرآن وألفاظه على ما لا يجوز من المعاني، وعلى تأويلات بعيده غير محتملة من الخطاب القرآني.

ولا ريب أن قول ابن تيميّة على ما فيه من تعميم، ساهم في توسيع نطاق التفسير النبوي لكي يشمل الجانب غير المباشر، وهو أهم بكثير من الجانب المباشر.

ثالثًا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة

إن الصحابة هم أعلم الأمة بتفسير القرآن، لما حظوا به من شرف الصحبة، ولما ورثوه من العلم النبوي، وشاهدوه من ظروف وأسباب التنزيل، ولما اختصوا به من الفهم الصحيح والعمل الصالح، لا سيما كبار علمائهم

(١٥) التفسير الكبير لابن تيميّة. جمع عبد الرحمن عميرة ٥/١٨.

كالخلفاء الأربعة الراشدين والأئمة المهديين كعبد اللّه بن مسعود وترجمان القرآن عبد اللّه بن عباس[١٦].

والصحابة على درجات متفاوتة في العلم بالتفسير، وأشهرهم في نظرالسيوطي عشرة، يجعل في مقدمتهم الخلفاء الأربعة وعبد اللّه بن مسعود وعبد اللّه بن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد اللّه بن الزبير.

فالخلفاء أكثر من روى عنه منهم علي بن أبي طالب. وأما الرواية عن الثلاثة الآخرين فهي قليلة جدا، ولعل السبب يرجع لتقدم وفاتهم.

وأما بالنسبة لابن مسعود فالرواية عنه أكثر من علي رضي اللّه عنه، وقد نقل عنه ابن جرير الطبري قوله: «والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب اللّه إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب اللّه مني تناله المطايا لأتيته».

وأما ابن عباس فهو ترجمان القرآن الذي خصّه الرسول ﷺ ببركة دعائه: «اللّهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[١٧]. وهو أشهر من عرف من الصحابة بالتفسير، وقد تعددت طرق الرواية عنه، فمنها ما هو صحيح أو ضعيف أو موضوع.

وإذا كان الصحابة هم أعلم الأمة بالتفسير - في نظر ابن تيميّة - فما هي المصادر التي استقوا منها تفسيرهم.

إن تفسير الرسول عليه السلام هو بلا شك أهم مصدر تزّود منه الصحابة، وقد بالغ ابن تيميّة في الرفع من قيمته بحيث ذهب إلى القول بشمول التفسير النبوي لجميع ما في القرآن، لكن هذا القول على عمومه فيه نظر، فقد يعترض عليه بكون كبار الصحابة استشكلوا آيات معينة من القرآن؟.

ويمكن الإجابة عن هذا الاعتراض بالقول بأن الرسول ﷺ قد بين جميع

---

(١٦) مقدمة في أصول التفسير ٩٥.

(١٧) انظر الإتقان في علوم القرآن ٤/٢٠٤ - ٢٠٥.

ما في القرآن من حيث الجملة، وفصل في الأحكام التي تحتاجها الأمة في دينها، ولعل هذا القدر هو الذي قصده ابن تيميّة . . وأما ما يمكن للأمة العلم به فهو لم يبينه لإمكان معرفته إما بطريق اللغة التي نزل بها الوحي، وإما من خلال الاطلاع على أسباب التنزيل، وإما بطريق التدبّر والاجتهاد، لكن إذا دعت الحاجة إلى بيان بعضه لخفائه على الصحابة بيّن وجه تفسيره.

والتفاوت الواقع بين الصحابة في التفسير يرجع إلى:

١ ـ تفاوتهم في الأخذ بالتفسير النبوي، بحيث يكون مع بعضهم ما ليس مع البعض الآخر، وما عند هؤلاء أكثر مما عند هؤلاء. والمكثرون من الصحابة هم الذين اختصوا بكتابة الوحي واعتنوا به.

٢ ـ تفاوتهم في الفهم، كأن يتميز بعضهم بزيادة الإدراك وسعته، فيؤتيه اللّه الفهم والموهبة، فتتفاضل مدارك الصحابة في ذلك، ومما يدل على ذلك مارواه البخاري بسنده عن أبي جحيفة أنه سأل علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: «هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب اللّه»؟ قال: «لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه اللّه رجلاً في القرآن وما في هذه الصحيفة» الحديث.

٣ ـ تفاوتهم في العلم بلغة العرب، إذ الإحاطة بجميع لسان العرب غير ممكنة، فكان من الصحابة من يقف عند بعض ألفاظ القرآن فلا يدري المراد منها. فهذا عمر بن الخطاب قرأ يوما على المنبر قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]. فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا هو التكليف يا عمر. وهذا ابن عباس يقول عن نفسه: كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، والآخر يقول: أنا ابتدأتها.

وهناك سبب آخر، وهو تفاوتهم في الإحاطة بأسباب النزول[١٨].

وابن تيميّة يقلل من أهمية هذا التفاوت، ولأجل ذلك كان يرى أن النزاع

(١٨) انظر التفسير والمفسرون ١/٤٠ ـ ٦١.

بينهم في التفسير قليل بالنسبة إلى من جاء بعدهم، ويعتبر ما نقل عنهم نقلاً صحيحاً أولى مما نقل عن التابعين إذ النفس تطمئن إليه أكثر لاحتمال أن يكون هذا المنقول قد سمعه الصحابي من الرسول عليه السلام مباشرة أو عمن سمعه منه، ولقلة نقل الصحابة عن أهل الكتاب لتحريهم في النقل عنهم، ولما علموه من نهي الرسول عليه السلام عن تصديقهم أو تكذيبهم[١٩].

رابعا: تفسير القرآن بأقوال التابعين:

التابعون هم خير من يحتج بتفسيرهم بعد الصحابة، وقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوالهم.

ويميز ابن تيميّة بين ما أجمعوا عليه من التفسير فيأخذ به ويعتبره حجة، وبين ما اختلفوا فيه فلا يعتبر قول بعضهم حجة على بعض، بل يعمد إلى التوفيق بين أقوالهم ما دام هناك وجه للتوفيق، فإذا لم يمكنه ذلك رجح ما يراه أقرب إلى الصواب وأليق بالسياق ويضعف غيره، ويبيّن وجه الضعف فيه، وما ينقل عنهم من تفسير الثقة فيه أقل مما نقل عن الصحابة، لاحتمال أن ينقلوه عن أهل الكتاب، إذ لم يتحرّوا في الرواية عنهم، بل تساهلوا فيها، كما أن النزاع بينهم أكثر من سلفهم، ولذلك كان ابن تيميّة يتحفظ في الأخذ بجميع أقوالهم[٢٠]. لكن معرفة أقوالهم في التفسير هي خير من معرفة أقوال المتأخرين، وإذا وقع النزاع بينهم في شيء، فإن الحق لا يخرج عنهم، وإذا أجمعوا على أمر فإن إجماعهم لا يكون إلا معصومًا، إذ لا يجوز تحقّق الإجماع بناء على قول خطأ[٢١].

وأهم مصدر تلقى منه التابعون التفسير هو الصحابة، خصوصا أعلامهم في التفسير كابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت. وقد كان تعدد القراءات مرجعا مهما في التفسير حتى قال مجاهد: «لو كنت قرأت قراءة

(١٩) انظر مقدمة في أصول التفسير ٥٨.
(٢٠) انظر نفس المصدر ١٠٢، ٥٨.
(٢١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ١/١٨ - ٢٠.

ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس، ما احتجت أن أسأله عن كثير مما سألته عنه»[٢٢].

وما لم يتلقوه عن الصحابة اجتهدوا فيه بطريقي الاستنباط والاستدلال، لأجل ذلك لم تكن أقوالهم نسخة مطابقة لأقوال الصحابة. ولهذا تحرج بعض الناس في الأخذ عن بعضهم، أما لكونه يتوسع في الأخذ عن أهل الكتاب كمجاهد، وإما لكون تفسيره يميل إلى تأييد بعض الآراء المبتدعة كقتادة الذي ينسب إليه الخوض في القضاء والقدر.

وأما أعلم التابعين بالتفسير فهم أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس كمجاهد بن جبر وسعيد بن جبير وعكرمة مولى ابن عباس وطاووس بن كيسان وعطاء بن أبي رباح[٢٣]. وكذلك أهل الكوفة أصحاب ابن مسعود، كمسروق بن الأجدع، وقتادة بن دعامة السدوسي والحسن البصري، وغيرهم. وأهل المدينة أصحاب أبي بن كعب، كزيد بن أسلم، وأبي العالية، ومحمد بن كعب القرظي[٢٤].

وأشهر التابعين في التفسير ـ في نظر ابن تيميّة ـ مجاهد الذي ورث التفسير عن ابن عباس، وقال عن نفسه: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها». والذي قال فيه الثوري: «إذا جاءك التفسير من مجاهد فحسبك به». ولأجل ذلك اعتمد عليه الشافعي والبخاري وغيرهما[٢٥].

ومجمل القول، فإن تفسير التابعين لا يعتبر حجة ملزمة إلا إذا اتفقوا على قول واحد، وأما إذا اختلفوا، فليس قول بعضهم حجة على بعض، بل الحجة فيما وافق دلالة الكتاب والسنّة[٢٦].

---

(٢٢) مقدمة في أصول التفسير ١٠٣.
(٢٣) نفس المصدر ٦١.
(٢٤) التفسير والمفسرون ١/١٠٤ ـ ١١٥.
(٢٥) نفس المصدر ١/١١٦ ـ ١٢٨.
(٢٦) مقدمة في أصول التفسير ٣٧. وانظر منهج ابن تيميّة في تفسير القرآن ١٠٨.

خامساً: تفسير القرآن باللغة

إذا لم يجد المفسر ما يرجع إليه في تفسير القرآن الكريم، رجع إلى «لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك»(٢٧).

فابن تيميّة في تفسير القرآن يرجع إلى لغة القرآن نفسه، فيستقرئ المواضع التي ورد فيها نفس اللفظ والسياقات المختلفة التي جاء ضمنها، فيلاحظ معاني اللفظ عند الإطلاق والتقييد، فهو في تفسيره مثلاً للفظ النزول وما اشتق منه، يرى أنه يأتي أحيانًا مقيّدًا بكونه من اللّه، وتارة مقيّدا بكونه من السماء، وتارة لا يأتي مقيدا لا بهذا ولا بهذا. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦]. فلفظ النزول هنا لا يحتاج في نظره لإخراجه عن معناه في اللغة، فإن الأنعام تنزل من بطون أمهاتها ومن أصلاب آبائها، كما يقال للرجل قد أنزل الماء. وبذلك يدفع القول الآخر الذي هو الإنزال الحي من السماء، ويدفع كل تأويل للفظ بغير معناه الظاهر(٢٨). فالاحتجاج بلغة الوحي من الناحية المنهجية مقدم على الاحتجاج بعموم لغة العرب، إذ ليس هناك ما هو أفصح وأبين من لغة الشارع من حيث الدلالة على مراده، يقول: «ومما ينبغي أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره، وما أريد بذلك من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»(٢٩).

فابن تيميّة يتخذ لغة القرآن والسنة أصلاً يعتمد عليه في التفسير، ولا يعدل عن ذلك إلى الاحتجاج بأقوال أهل اللغة إلا عند الحاجة، حتى لا تكون لغة الوحي تابعة لغيرها. وهذا المنهج مستقيم لأنه يعطي الأولوية في التفسير لصاحب النص نفسه، لأن مفهوم الخطاب تابع لمراد المخاطب، فأي خطاب له خصوصية تميّزه عن غيره، ولكن هذا لا يمنع من وجود القاسم

---

(٢٧) مقدمة في أصول التفسير ١٠٥.

(٢٨) انظر الفتاوى ١٢/٢٥٤.

(٢٩) الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموعة الرسائل ١/٢٠.

المشترك بينه وبين غيره، ولذلك لم يمنع تفسير القرآن بعموم لغة العرب، وإنما منع من تفسيره باللغة والاصطلاحات الحادثة التي تختلف عن لغة الشارع، يقول: من أعظم الغلط في فهم كلام اللّٰه ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام اللّٰه بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»(٣٠).

ولذلك كان كثيرًا ما يقف عند لفظ للكشف عن دلالته من خلال نفس كلام الشارع أو لغة العرب الموافقة للغة الوحي. ويرد في الوقت نفسه على الذين فهموا منه معنى غير مراد بسبب الاصطلاحات الحادثة.

ومما سبق يتضح أن ابن تيميّة كان عالما بالقواعد النظرية لتفسير السلف، ويرجع إليه الفضل في إعادة التذكير بها في وقت اختلفت فيه اتجاهات التفسير وحادت عن السبيل القويم.

اختلاف السلف في التفسير

الاختلاف لا يفيد دائما معنى التضادّ الذي يتعارض فيه القولان أو الفعلان، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، بل يفيد أيضًا معنى التنوّع الذي يجوز معه الجمع بين القولين أو الفعلين المختلفين، أما لأنهما جائزان معا في نظر الشارع، كمثل اختلاف القراء في الآية على قراءتين، فالمعنيان، وإن كانا غيرين فهما مشروعين، وإما لأن القولين كليهما يعبران عن نفس المعنى. ولكن وقع الاختلاف في التعبير عنهما. . .(٣١) ومعظم اختلاف السلف في التفسير - في نظر ابن تيميّة - من هذا النوع. ويجمل أسباب الاختلاف في صنفين رئيسيين:

الأول: اختلافهم في التعبير عن معانٍ في المسمّى الواحد، فيعبر أحدهما بعبارة تدل على معنى في المسمّى، ويعبر الآخر بعبارة ثانية تدل على معنى في المسمّى، كما إذا وقع التعبير عن ذات اللّٰه بأسمائه وصفاته

(٣٠) الفتاوى ١٢/١٠٦ - ١٠٧.

(٣١) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ٣٧ - ٣٨.

المختلفة، كصفة الرحمن، الرحيم العليم السميع القدير... فهذه الأسماء كلها مترادفة في التعبير عن الذات، لكنها متنوعة في الصفات، فكل صفة تدل على معنى من معاني الذات غير الذي دلت عليه الصفة الأخرى، ومع ذلك فهما لا تتنافيان بل تتلازمان، إذ كل منهما يدل على الآخر. ومن ذلك اختلاف المفسرين في معنى الصراط المستقيم، فبعضهم فسره بالقرآن، وبعضهم فسره بالإسلام، وكلاهما صحيح، إذ الإسلام معناه اتباع القرآن وكذلك من قال بأنه هو السنة والجماعة أو هو طاعة الله ورسوله أو طريق العبودية فهذا كله يرجع إلى تنوع الأسماء والصفات للشيء الواحد(٣٢).

الثاني: اختلافهم في تعيين بعض أنواع الاسم العام على سبيل التمثيل والتنبيه لا الحصر، إذ ذكر المثال أرسخ في الذهن وأبلغ. ومن ذلك اختلاف المفسّرين حول المقصود بلفظ الظالم والمقتصد والسابق في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣٢]. فمنهم من فسر الظالم بالذي يؤخر صلاة العصر إلى حين وقت الاصفرار، أو الذي يأكل الربا ويمنع الزكاة، والحق أن معنى الظالم يتناول ذلك كله، لأن معنى الظالم هو كل من ضيع الواجبات وانتهك المحرمات. ومنهم من فسر المقتصد بالذي يصلي في أثناء الوقت والذي يؤدي الزكاة ويمتنع عن أكل الربا، ومعنى المقتصد أعم من ذلك، أذ هو كل من فعل الواجبات وترك المحرمات. ومنهم من فسر السابق بالخيرات ببعض أنواعه فقال: بأنه الذي يصلي في أول الوقت وغير ذلك، ومعنى السابق أعم، إذ هو كل من تقرب بفعل المستحبات فضلاً عن الواجبات.

فهذا الصنف يرجع لتعدد أنواع المسمّى الواحد وأقسامه، ولذلك جاز أن يمثل له بأحد أنواعه(٣٣). وهناك أسباب أخرى للاختلاف منها:

---

(٣٢) مقدمة في أصول التفسير ٣٨ - ٤٢.

(٣٣) مقدمة في أصول التفسير ٤٣ - ٤٤.

ـ **احتمال اللفظ لأكثر من معنى**: إما على سبيل الاشتراك اللفظي الذي يتباين فيه المعنى كلفظ «قسورة» الذي يطلق على الأسد وعلى الرامي. ولفظ «عسعس» الذي يطلق على إقبال الليل وعلى إدباره معاً. والتفسير بالمعنيين يدل إما على تعدد النزول تارة بهذا المعنى وتارة بهذا، وإما على جواز حمل اللفظ المشترك على المعنيين معا في الوقت نفسه. وإما على سبيل الاشتراك المعنوي الذي يتفاوت فيه المعنى، فيكون أحد النوعين هو المراد دون الآخر كالضمائر في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [النجم: ٩] وكذلك لفظ: ﴿ وَٱلْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ﴾ [الفجر: ١ـ٣] وغير ذلك، فهذه الألفاظ يجوز أن يراد بها كل المعاني التي ذكرها السلف باعتبار أن اللفظ المتواطئ يكون عامًّا إذا لم يخصص، فيراد به هذا وهذا. فهذا الصنف، إذا صح فيه القولان فإنه يعتبر داخلاً ضمن الصنف الذي قبله.

ـ **التعبير عن المعنى بالألفاظ المتقاربة لا المترادفة**: إذ الترادف ـ في نظر ابن تيميّة ـ قليل في اللغة، وفي القرآن إما نادر أم معدوم، لأن اللفظ لا يقوم مقام لفظ آخر فيؤدي جميع معناه، فلفظ «المور» في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ﴾ [الطور: ٩]، إذا فسّر بالحركة كان في ذلك مجرد تقريب، وإلا فإن المور هو الحركة الخفيفة السريعة، وكذلك من فسر لفظ «لا ريب» بلا شك، فهذا أيضا مجرد تقريب، إذ الريب، وإن كان يستلزم معنى الشك، فإن فيه معنى الاضطراب والحركة كما جاء في الحديث «دع مايريبك إلى ما لا يريبك». وكذلك من فسّر لفظ «أن تبسل» بمعنى «تحبس» أو بمعنى «ترتهن»، فهذا مجرد تقريب للمعنى، والأولى الجمع بينهما(٣٤).

وخلاصة القول فابن تيميّة ينظر إلى الاختلاف الواقع بين السلف في التفسير على أن غالبه اختلاف تنوّع لا تضادّ، ولذلك يميل إلى الجمع بين عبارات السلف وتخريجها تخريجا حسنا باعتبار أنها جميعا عبّرت عن الحق إما بصفاته المتنوعة أو بأنواعه أو بنظائره.

---

(٣٤) مقدمة في أصول التفسير ٤٩ ـ ٥٣.

موقف ابن تيميّة من التفسير المذموم

إن تفسير القرآن بمجرد الرأي وبدون اتباع الضوابط الصحيحة حرام في نظر ابن تيميّة، عملاً بمقتضى النصوص الواردة في النهي عن القول بغير علم في كتاب اللّه، كقوله ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ـ قال الترمذي: حديث حسن صحيح. ولقوله: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» ـ قال الترمذي: حديث غريب، وفي بعض رواته كلام.

فالتفسير بغير علم مذموم. ومن تكلم في القرآن برأيه ـ وإن أصاب المعنى الصحيح ـ فهو مخطئ من جهة تركه إتيان الأمر من بابه، ولأجل ذلك نقل عن بعض الصحابة والتابعين الامتناع عن تفسير ما ليس لهم به علم، كمثل ما رواه شعبة بسنده عن أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه، أنه قال: «أي أرض تقلّني، وأي سماء تظلّني إذا قلت في كتاب اللّه ما لم أعلم».

وروى ابن جرير بسنده عن عبيد اللّه بن عمر أنه قال: «لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم بن عبد اللّه، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع.

وقال شعبة عن عبد اللّه بن أبي السفر قال: قال الشعبي: «واللّه ما من آية إلا وقد سألت عنها، ولكنها الرواية عن اللّه»(٣٥).

ويعلق ابن تيميّة على هذه النصوص بقوله: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرّجهم من الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا، فلا حرج عليه. ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سأل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧](٣٦) فتفسير القرآن عن

---

(٣٥) مقدمة في أصول التفسير ١٠٥ وما بعدها.

(٣٦) نفس المصدر.

طريق اللغة والشرع ليس داخلاً في نطاق الذم، وإنما المذموم هو التفسير المبني على مجرد الرأي الذي لا دليل معه أو على نقل غير مصدق، إذ الدين لا يبني على نقل واه أو استدلال غير محقق.

وقد رفض ابن تيميّة الاعتماد في التفسير على النقول الضعيفة أو المكذوبة، ومما لا سبيل لتمحيص صحّته، كالروايات الإسرائيلية التي ينقلها بعض المسلمين عن أهل الكتاب مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وغيرهما، لما ثبت في الصحيح عن الرسول ﷺ: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدّقوهم ولا تكذّبوهم، فإما أن يحدّثوكم بحق فتكذّبوه، وأما أن يحدثوكم بباطل فتصدّقوه».

ويعلل سبب رفضه لهذه الروايات بأمرين:

الأول: إنه نقل لا يثبت، فالاحتجاج بمجرده لا يمكن، إلا أذا شهد له النقل الثابت عن المعصوم صلوات اللّه وسلامه عليه.

الثاني: إن عامة ما لم تثبت صحته ليس فيه فائدة في دين المسلمين، كالتعرف على لون كلب أصحاب الكهف، والبعض من البقرة الذي ضرب به موسى، واسم الغلام الذي قتله الخضر، وما أشبه ذلك. فالعلم بهذا لا يفيد، وهو من فضول الكلام الذي لا يحتاج إليه في الدين.

ولكن ما لم يثبت أنه كذب لمخالفته لشرعنا، فابن تيميّة يجوز حكايته من غير تصديقه ولا تكذيبه لقوله ﷺ «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمّدًا، فليتبوأ مقعده من النار»[٣٧]. كما رفض ابن تيميّة الاعتماد على استدلال يؤدي إلى مخالفة لغة القرآن ومراد المتكلم به، وبين أن الاستدلال يقع فيه الخطأ من جهتين:

إحداهما: قوم راعوا مجرد المعنى الذي اعتقدوه ثم عمدوا إلى حمل لفظ القرآن عليه من غير نظر في صحة دلالة لفظ القرآن على ذلك المعنى.

---

(٣٧) رواه البخاري. انظر مقدمة في أصول التفسير ٥٦.

والثانية: قوم راعوا مجرد اللفظ ثم فسروا لفظ القرآن بما يسوغ أن يريده العربي بكلامه من غير نظر إلى سياق الكلام ومقصود المتكلم من ذلك اللفظ.

وهؤلاء كثيرا ما يخطئون في احتمال اللفظ للمعنى الذي فسّروه به في اللغة، كما يخطئون في صحة هذا المعنى الذي فسر به اللفظ القرآني.

وأولئك يغلطون في مثل ذلك، فيقعون، إما في نفي ما دل عليه اللفظ القرآني أو إثبات ما لم يدل عليه وما لم يرد به، فيكون ما قصدوا نفيه أو إثباته باطلاً.

الجانب التطبيقي

لقد سبق استعراض ملامح نظرية ابن تيميّة في التفسير، والتي تكشف لنا بوضوح عن مدى إدراك الرجل لشروط التفسير الصحيح، وتحدد لنا أيضا القواعد العامة التي ينبغي أن تتحكم في تفسيره، فإلى أي حدّ استطاع ابن تيميّة أن يلتزم بالشروط الموضوعية التي ذكرها؟.

في البداية يجب الإقرار بأن ابن تيمية لم يعتن بكتابة تفسير متكامل كشأن بقية المفسرين، بل لا نكاد نجد له تفسيرا مرتّبا ومنظّما للسور التي تناولها، إذا ما استثنينا سورتي الإخلاص والفلق. ودروسه الأولى في التفسير لم تخرج عن أن تكون شفاهية، إذ لم يحرص على كتابتها وتنقيحها، وأصحابه لم يسجلوا لنا جميع ما سمعوه من دروسه، وإنما حفظوا لنا بعض ما وعوه فقط(٣٨). والسبب في ذلك كله أنه لم يكن يرى ضرورة لكتابة تفسير كامل. يقول معللاً وجهة نظره: «إن القرآن فيه ما هو بيّن بنفسه، وفيه ما قد بيّنه المفسرون، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة من العلماء، فربما يطالع الإنسان عليها عدة كتب ولا يتبين له تفسيرها وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيرا، ويفسّر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل، لأنه أهم من غيره، وإذا تبين معنى آية تبين معاني نظائرها»(٣٩). فواضح أنه لم تكن عنده رغبة أكيدة

(٣٨) انظر دقائق التفسير. د. محمد السيد الجليند ١/٦.

(٣٩) العقود الدّرية ٤٣.

في تفسير القرآن كله، إذ تكفل المفسرون قبله بذلك، وإنما أراد تفسير الأمور التي أشكلت على بعضهم، وهذا ما يثبت مدى ثقته في قدرته التفسيرية، ولكن تعليل انصرافه عن التفسير لجميع ما في كتاب اللّٰه بهذا الشكل غير كافٍ، إذ هناك سبب آخر كان له الأثر القوي في صرفه عنه، ألا وهو انشغاله بالردّ على أهل البدع وعلى خصومه بحيث لم يجد وقتا يخلو فيه بنفسه فيتأمل مليًّا في القرآن لكي يكشف من درره وكنوزه ما لا يمكن العثور عليه بمجرد النظر والتأمل العابر، إذ القرآن لا يجود بما فيه إلا بمقدار الوقت الذي يخصّص له. ولقد أدرك ابن تيمية هذه الحقيقة في آخر حياته لما أدخل إلى سجن القلعة وارتاح من اللجاج مع خصومه، فأكبّ على مدارسة كتاب اللّٰه وتفهّمه، فانكشف له من معانيه ومقاصده ما جعله يقول: «قد فتح اللّٰه عليّ هذه المرة من معاني القرآن ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن»(٤٠).

وإذا كان ابن تيمية لم تتح له فرصة كتابة تفسير كامل لسبب أو لآخر، فإنه ترك لنا قدرا لا بأس به يمثّل نموذجا صالحا لطريقته في التفسير.

وقد حاول محمد السيد الجليند جمع ما وصلت إليه يده من سور وآيات مفسرة، بل تتبع مختلف كتبه فاستخرج منها كل ما يتعلق بالتفسير ووضعه في مكانه من السور. ثم جاء بعده عبد الرحمن عميرة، فبنى على ما جمعه وزاد عليه وأودع ذلك في كتاب «التفسير الكبير».

ولكن، هل ما جمع لحدّ الآن يمثل كل ما فسره وكتبه ابن تيمية؟ أغلب الظن أنه لم يبلغنا كل ما كتبه وفسره، ومما يدل على ذلك ما ذكره ابن عبد الهادي عنه من أنه جمع أقوال جميع السلف من كتب المفسرين مجردة من الاستدلال في أكثر من ثلاثين مجلدا، فبيض أصحابه بعضه، وكثيرا منه لم يكتبوه بعد(٤١).

ولعل أصحابه لم يتابعوا هذا الجمع الشامل لكل ما فسره، فضاع منه

---

(٤٠) العقود الدّرية ٤٤.

(٤١) نفس المصدر ٤٢ - ٤٣.

ما ضاع. وهذه سورة نوح التي قيل إنه ظل يفسرها أيام الجمع لعدة سنين، لم تصل إلينا.

وخلاصة القول إن ابن تيمية لم يشعر بالحاجة إلى كتابة تفسير مفصل، وإنما شعر بالحاجة إلى بيان بعض الآيات التي أشكلت على بعض المفسرين، ولعل فيما تركه كفاية لاستخلاص أهم خصائص التفسير عنده.

خصائص تفسير ابن تيمية

بالرغم من صغر الحجم الذي بلغنا من تفسيره والذي لا يتناول إلا بعض السور والآيات المتفرقة من القرآن، فهو من غير شك شاهد بمقدرته التفسيرية، بحيث لا يقل مرتبة عن كبار المفسرين. ذلك أن تفسيره، اشتمل على دقائق معاني الآيات، وعلى تنبيهات جليلة وقواعد مهمة فاقت أهل التأويل.

ومن هذا القليل من التفسير يمكن أن نستخلص منهجه العام في تناول الآيات والسور ومدى التزامه بالضوابط النظرية التي حدّدها في مقدمته.

التفسير الظاهري

إن المنهج العام الذي سار عليه ابن تيميّة في تفسيره يمكن تسميته «بالمنهج الظاهري»، تمييزا له عن أغلب الاتجاهات السائدة في عصره، والتي تميل، إما إلى التفسير المجازي والتأويلي، وإما إلى التفسير الباطني. ولكن هذه التسمية لا تجعله منضويا تحت إطار المذهب الظاهري الذي لا يعتمد فحوىٰ الخطاب ولا القياس.

لقد حرص على تجنب طريقة أهل الظاهر، الواقفين عند حدود الألفاظ، بحيث لا يفهمون منها إلا ما يقتضي التشبيه والتجسيم، أو لا يفهمون منها شيئا على الإطلاق، فهم بمثابة الأميين الذين لا يعلمون من الكتاب إلا أماني. كما حرص على الابتعاد عن طريقة أهل التأويل، الذين يتورطون في نفي المعنى الظاهر، والجزم بالمعنى المرجوح. في حين أقر بالطريق الوسط الجامع بينهما، فهو يفرق بين الظاهر المستحيل الذي يقتضي حمل آيات الصفات ـ مثلاً ـ على نعوت المخلوقين وسمات المحدثين، وهذا في نظره لا يستحق

إطلاق الظاهر عليه، لأنه كفر، والله أعلم وأحكم من أن يجعل كلامه لا يدل ظاهره إلا على ما هو باطل وكفر، وبين الظاهر المقبول الذي يحقق المفهوم اللائق بصفات الله وبجلاله وعظمته من غير تمثيل ولا تعطيل(٤٢).

كما يفرق بين التأويل المذموم الذي يتعسف في حمل ألفاظ القرآن على غرائب اللغة وشواذها ويتعمد مخالفة المدلول الظاهر من اللفظ، وبين التأويل المحمود الذي يتفهم المراد عند المتكلم من خلال سياق كلامه، وبالمقارنة مع نظائره، وإن أدى ذلك إلى مخالفة ظاهر من اللفظ، فإنه ظاهر غير مقصود من لدن المتكلم.

إن تفسير كلام الله على الوجه الأكمل يتطلب إعطاء النصوص حقها من الدلالة لفظا ومعنى، إذ الله سبحانه وتعالى لم يخاطبنا إلا بكلام مبين، يدل ظاهره على معناه، ومعناه على ظاهره. والمتكلم البليغ في العادة لا يخاطب غيره بلفظ يدل ظاهره على معنى باطل، ثم يكلفه باعتقاد خلافه، أو بلفظ لا يدل على معنى. فعلاقة ظاهر اللفظ بمعناه علاقة وطيدة ومتلازمة في أي خطاب بليغ.

لقد حاول ابن تيمية من خلال تفسيره أن يبرهن على أن المدلول الظاهر هو المقصود وأن الاهتداء إلى المقصود بالظاهر يتطلب تفهّم مراد المتكلم من سياق كلامه، ومن عادته في الخطاب، ومن خلال معالجته للآيات المشكلة خصوصا يتضح مدى تطبيقه هذا المنهج. وأما المصادر التي اعتمد عليها في تفسيره فهي كالتالي:

تفسير القرآن بنفسه

ابن تيمية لم يسلك في تفسيره للآيات منهجا منظّما وشاملاً لجميع الجوانب التفسيرية كالقراءات وأسباب النزول والمسائل اللغوية والنحوية، وما يتعلق بها من وجوه التأويل، بل كان يعرض في الغالب لبعضها دون بعض، لأن غرضه ليس هو إعطاء تفسير متكامل للآية، وإنما غرضه الوقوف عند موضع

(٤٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ١/٤٦٩.

الشاهد الذي يحل المشكلة المطروحة أو يعين على فهم صائب لمعناها. وكثير من الآيات التي فسّرها جاءت عرضا في أثناء حديثه عن قضية معينة، ولذلك لم يستوعب البحث عن جميع الجوانب التي تتعلق بها، وهذا ما يؤكد على عدم قصده تفسير القرآن تفسيرا شاملاً.

إن ابن تيمية في تفسيره للآيات القرآنية يلجأ إلى استقراء نظائرها، حتى يفسر بعضها على ضوء بعض، وقد استخدم هذه الطريقة كثيرا حتى صارت من أهم مميزات تفسيره، لا سيما الآيات التي تدور حول القضايا العقدية. وما يستعرضه من الآيات قد يبين مضمونها ووجه الشاهد فيها، وقد لا يبين ذلك، بل يكتفي بسوقها للاعتقاد بها، من غير توضيح، إذ مجرد عرضها دال على المقصود.

وكمثال على ذلك ما ساقه من الآيات للدلالة على صدق وعد اللّٰه للمؤمنين، وصدق وعيده للكافرين، في قوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنعام: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴾ [الكهف: ٢٧] وهذه الآية فيها إخبار بأنه لا مبدل لكلمات اللّٰه، وفي ذلك إخبار بأنها تمت صدقا وعدلاً.

وفي قوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [يونس: ٦٢ - ٦٤].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ۚ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبَإِ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الأنعام: ٣٤].

ففي هذه الآية بين أنه لا مبدل لكلمات اللّٰه مما يدل على وعد اللّٰه لرسله وهو من كلماته التي لا مبدّل لها. وفي تلك بين أن ما وعد به أولياءه من نفي المخافة والحزن عنهم وإثبات البشرى لهم في الدارين لا مبدّل له. وفي هذا تحقيق لوعد اللّٰه الذي هو كلامه.

وفي قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٨ - ٢٩] دليل على أن وعيده لا يبدل كما لا يبدل وعده.

ثم يحاول ابن تيمية أن يدفع احتجاج الوعيدية بهذه الآية على عدم إخلاف الله لوعيده، بقوله: «التحقيق الجمع بين نصوص الوعد والوعيد، وتفسير بعضها ببعض من غير تبديل شيء منها، كما يجمع بين نصوص الأمر والنهي من غير تبديل شيء منها»(٤٣). فالمنهج السليم في التفسير يقتضي الجمع بين آيات الباب الواحد حتى يتم تفسير بعضها ببعض، بدون الوقوع في أي تناقض من شأنه أن يجعل القرآن مختلفا لا مؤتلفا. وإهمال هذه القاعدة قد أدى بلا شك إلى الوقوع في التفسير الأحادي الذي يعزل الآيات بعضها عن بعض، ويسقط بالتالي في التأويل المتعسف للآيات المخالفة.

إن شرط تأييد فكرة أو مذهب معين عن طريق الاستدلال بآيات القرآن هو النظر في جميع الآيات التي تدور في نفس الموضوع أو المعنى، والسياقات التي جاءت ضمنها، حتى يتسنى استخلاص الرأي الصائب منها. وابن تيمية يستدل بالآيات لكي يعتقد بمضمونها، فلا يقدم الاعتقاد على الاستدلال كحال طائفة من المفسرين المبتدعة، بل يستعرض الآية وجميع نظائرها، وله في ذلك مقدرة عجيبة في الاستحضار، لكي يقرر في النهاية النتيجة الصحيحة. وقد يستطرد في أحيان كثيرة في شرح بعض نظائر الآية، ويدع الأولى معلقة حتى يعود إليها. وظاهرة الاستطراد هذه كانت سببا مهمًا في عدم استيفائه تفسير الآيات التي يتناولها الأمر الذي يخلق للقارئ تعبًا في تتبع استطراداته من غير كبير فائدة. ولو كانت كتابات ابن تيميّة عموما وتفسيره خصوصا مركّزا، لكشف بوضوح عما لأبحاثه من قيمة جليلة ونافعة.

والتفسير الموضوعي وحده لا يكفي، وهو لا يجلي حقيقة إعجاز القرآن في نظمه ونسقه، إذ ينظر إلى الآيات على أنها أجزاء متفرقة تصلح للاستشهاد

---

(٤٣) التفسير الكبير ٤/٢٤٩ - ٢٥٠.

بها فقط، فليس بينها وبين سياقها ارتباط عضوي، ولا بينها وبين السورة علاقة معينة.

ولأجل ذلك لم يعتمد عليه وحده، بل كان ينظر إلى السورة ككل، فيربط مطلعها والقضايا التي اشتملت عليها بخواتمها. ففي تناوله لسورة البقرة ـ مثلاً ـ يقرر ما لهذه السورة من ميزة على سائر السور باعتبارها تمثل سنام القرآن، ثم يستعرض ما اشتملت عليه من قواعد الدين أصولاً وفروعا، فيذكر أنها تعرّضت لأقسام الخلق من مؤمنين وكافرين ومنافقين، وصفاتهم وأعمالهم، ثم لأدلة إثبات الخالق ووحدانيته ونعمه، ونبوّة رسوله، والجنة والنار، وقصة آدم عليه السلام، وتعرضت أيضا لأهل الكتاب، وردّت على عنادهم وكفرهم، وبناء البيت الحرام، وتقرير ملة إبراهيم عليه السلام.. وختمت في النهاية بآيات جامعة مقررة لجميع مضمون السورة في قوله تعالى: ﴿ لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

فأخبر بأن جميع ما في السموات والأرض ملكه، وهذا يتضمن توحيد ربوبيته وإلهيته كما يتضمن نفي الولد والصاحبة والشريك، لأن كل ما سواه داخل في ملكه، كما أخبر بأن علمه لا يخرج عنه شيء من سرائر العباد وظواهرهم، وأنه سوف يحاسبهم على مقتضى ذلك، فيغفر لمن يشاء فضلاً، ويعذب من يشاء عدلاً، ويتضمن ذلك قيامه بالعدل والفضل والثواب والعقاب.

كما أخبر بشمول قدرته، فكل مقدور واقع بقدره... (٤٤).

فابن تيميّة ينظر إلى السورة ككل نظرة تركيبية، فيربط أجزاءها بعضها ببعض لكي يكتشف المضمون العميق الذي تشير إليه، ويستخلص ما تدل عليه الآيات على سبيل اللزوم، بل إنه ينظر إلى ميزة السورة على نظائرها من السور، فيعتبر «المائدة» مثلاً ـ أجمع سورة لفروع الشرائع من التحليل والتحريم والأمر والنهي (٤٥).

---

(٤٤) انظر التفسير الكبير ٣/٩٤ ـ ٩٧.

(٤٥) نفس المصدر السابق ٤/٣.

وابن تيميّة بتركيزه على تفسير القرآن بالقرآن، يريد أن يؤكد على قضية مهمة، ألا وهي أن جميع ما فيه محكم، يصدق بعضه بعضا، ويوضح بعضه بعضا، فليس فيه حجة لصاحب بدعة، بل ما من آية يقال فيها إنها تؤيد رأيا مبتدعا إلا وفي القرآن ما يرده بجلاء ووضوح تام. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجب اتخاذه مصدرًا أساسيًّا للاحتكام والفصل بين الناس فيما تنازعوا فيه(٤٦).

احتجاجه بالقراءات

تعد القراءات مصدرا خصبا لتفسير القرآن وتجلية معانيه وكشف مضامينه السامية إذ في اختلافها وتنوعها مقاصد مهمة، منها زيادة الأحكام والمعاني المستنبطة. وابن تيميّة يحتج بالقراءة متى استوفت شروط الصحة من حيث السند، وموافقة أحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالاً، وموافقة العربية، ولو بوجه(٤٧). لأن القراءة سنّة متبعة لا ينبغي ردها.

وهو يعتبر أن العالِم بأكثر من قراءة له مزية وفضل على من يعرف قراءة واحدة، وتعلم حروف القرآن وألفاظه له فائدة، وهي زيادة الإيمان بالتعرف على معانيه. ويفرق ابن تيمية بين القراءات والأحرف السبعة بقوله: «إنّ القراءات المنسوبة إلى نافع وعاصم ليست هي الأحرف السبعة التي أنزل القرآن عليها، وذلك باتفاق علماء السلف والخلف. وكذلك ليست هذه القراءات السبع هي مجموع حرف واحد من الأحرف السبعة التي أنزل القرآن عليها باتفاق العلماء المعتبرين»(٤٨). فهو يميل إلى تأييد رأي جمهور العلماء من الأئمة أن الحرف الواحد من هذه الأحرف السبعة لا يضم فقط القراءات السبع، بل وغيرها أيضا.

ويقرر كذلك أن الحروف السبعة فضلاً عن القراءات لا يجوز أن تتناقض فيما بينها، والاختلاف الموجود بينها لا يعدو أن يكون اختلاف تنوع وتغاير، بحيث يكون المعنى، إما متفقا أو متقاربا، يقول: «من القراءات ما يكون

(٤٦) منهج ابن تيميّة في تفسير القرآن ٧٣ ـ ٧٧
(٤٧) النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/٨٩.
(٤٨) مقدمة في أصول التفسير، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/٤٠٠ ـ ٤٠١.

المعنى فيها متفقا من وجه متباينا من وجه، كقوله: (يخدعون ويخادعون) و(يكذبون ويكذبون) و(لمستم ولامستم) و(حتى يطهرن ويطهرن)، ونحو ذلك، فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كلها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية، يجب الإيمان بها كلها واتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملاً، لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى، ظنًا أن ذلك تعارض، بل كما قال عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه عنه: «من كفر بحرف منه فقد كفر به كله»(٤٩).

وأما ما تنوّع فيه اللفظ في صفة الأداء واتحد معناه، مثل ترقيق اللامات والراءات أو تغليظها وغير ذلك فهذا لا تضاد فيه، لأن تنوع صفات النطق باللفظ لا يخرجه عن كونه داخلاً تحت لفظ واحد.

والقراءة إذا ثبتت صحتها لم يردها لمخالفتها لرأي معين، بل هو لا يقطع حتى برد القراءة الشاذة الخارجة عن المصحف الإمام، لجواز أن تكون صحيحة. وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ [يوسف: ١١٠]. بيّن أن في الآية قراءتين:

إحداهما: بالتشديد في قوله (قد كذبوا) وهو الذي قرأت به عائشة، وأنكرت قراءة التخفيف قائلة: «معاذ اللّه، لم تكن الرسل تظن ذلك بربها». فعائشة اعتقدت أن ظنّ الرسل كان لأجل خوفهم من وقوع التكذيب من طرف أتباعهم.

والثانية: بالتخفيف في (قد كذبوا)، وبها قرأ ابن عباس، وتلا بعد ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤]. وقد اعتبر ابن تيمية هذه القراءة صحيحة لأنها ثابتة، لا يمكن إنكارها، وأقر ما ذهب إليه ابن عباس، إذ ظاهر الكلام معه. واستشهد بقوله تعالى: ﴿إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الحج: ٥٢]. وبين أن الظن جائز على الأنبياء، وأن المقصود بالظن في الآية

(٤٩) مقدمة في أصول التفسير ١٣/٣٩١.

الاعتقاد المرجوح، وهو وهم. وقد يكون هذا الظن من باب حديث النفوس المعفو عنه، كما قال النبي ﷺ «إنّ اللّه تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم أو تعمل»(٥٠).

دور أسباب النزول في التفسير

لأسباب النزول أهمية كبرى في تفسير القرآن، لأنها تكشف عن ظروف التنزيل وأحواله وصفات المنزل فيهم. ومعرفة سبب نزول الآية يعين على فهم معناها، إذ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب(٥١).

وقد عالج ابن تيمية أهم القضايا التي تتعلق بأسباب النـزول، لا سيما قضيـة تعدد سبب نـزول الآية الـواحدة، وقضيـة هل العبـرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟.

المسألة الأولى: يقول إن ما يذكر في تعدد أسباب النزول، مثل أن يقال بأن الآية كذا نزلت في كذا. فإنه قد يراد به أن ذلك هو سبب النزول، وقد يراد به أن ذلك السبب داخل في معنى الآية، وإن لم يكن هو السبب المباشر، كما إذا قيل عني بهذه الآية كذا.

ومن هـذا الباب قـولهم إن آيـة اللعـان نـزلت في عـويمـر العجـلاني أو هلال بن أمية، وإن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت، ونظائر ذلك مما يذكر أنه نزل في قوم من المؤمنين أو أهل الكتاب أو المشركين، فلا يقصد به أن حكم الآية يختص بهؤلاء الأشخاص فقط دون غيرهم، بل يقصد به أن ذلك الشخص هو داخل في هذا الخـطاب على سبيل التمثيـل لبعض أنواع الاسم العام.

والعلماء، وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بذلك السبب أم لا؟ فلم يقل أحد منهم إن عمومات الكتـاب والسنة تختص

(٥٠) انظر التفسير الكبير ٥/١١٧ ـ ١١٨.
(٥١) انظر الإتقان في علوم القرآن ١/٨٢ ـ ٨٣.

بالشخص المعين، وإنما من قال منهم باختصاص العام بسببه قصد أنه يختص بنوع ذلك الشخص فيعمّ حكم الآية كل من يشبهه.

المسألة الثانية: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن قصر الآية على نفس السبب لم يقل به أحد من علماء المسلمين، وغاية ما قاله بعضهم إن اللفظ العام الوارد على سبب يختص به وبنظائره(٥٢).

وإذا قال الصحابي بأن الآية نزلت في كذا، فهل يجري ذلك مجرى المسند باعتبار أنه السبب الذي لأجله نزلت الآية، أم يجري مجرى التفسير؟.

فالبخاري يدخله في المسند، وغيره كالإمام أحمد لا يدخله، وأما إذا نزلت الآية عقب سبب معين، فلا خلاف في دخوله في المسند.

وإذا تعدد القول في سبب نزول الآية، فابن تيمية يحمل الآية على تعدد النزول بحيث تنزل مرة عقب هذا السبب ومرة عقب هذا(٥٣).

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] بين أن هذه الآية خطاب لكل كافر، وليس خطابا لأشخاص معينين كما ذكر بعض المفسرين.

واستشهد بما ورد في سبب نزولها، مثل ما نقل عن وهب بن منبه أنه قال: قالت قريش للنبي ﷺ: «إن سرك أن ندخل في دينك عاما، وتدخل في ديننا عاما». فنزلت ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ حتى ختمها. وعن ابن عباس: قالت قريش يا محمد لو استلمت آلهتنا لعبدنا إلهك. فنزلت السورة. وعن قتادة قال: أمره الله أن ينادي الكفار فناداهم بقوله (يَا أَيُّها).

وعن ابن إسحاق قال: حدثني سعيد بن ميناء، مولى أبي البختري، قال: لقي الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل والأسود بن المطلب وأمية بن خلف رسول الله ﷺ فقالوا: هلم فلنعبد ما تعبد وتعبد ما نعبد، لنشترك نحن وأنت في أمرنا كله، فإن كان الذي جئت به خيرا مما بأيدينا كنّا قد شركناك فيه

(٥٢) انظر الصارم المسلول على شاتم الرسول ٣٣.

(٥٣) انظر مقدمة في أصول التفسير ٤٧ ـ ٤٩.

وأخذنا بحظنا منه، وإن كان الذي بأيدنا خيرا مما بيدك كنت قد شركتنا في أمرنا وأخذت بحظك منه، فأنزل الله السورة.

قال: «فهذه الروايات متطابقة على معنى واحد، وهو أنهم طالبوا منه أن يدخل في شيء من دينهم، ويدخلوا في شيء من دينه. ثم إن كانت كلها صحيحة فقد طلب منه تارة هذا وتارة هذا، وقوم هذا وقوم هذا، وعلى كل تقدير فالخطاب للمشركين كلهم من مضى ومن يأتي إلى يوم القيامة»(٥٤).

فأسباب النزول ـ في نظره ـ ليست مقيّدة للآية، وإنما هي موضّحة ومبيّنة لمعنى الآية أو محدّدة لصفات الذين نزلت فيهم الآية حتى تعمم على نظائر هذه الصفات في كل زمان.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ علل تعدد سبب نزولها على أنها نزلت أولاً بمكة لما سأله المشركون، ثم نزلت ثانية لما سأله الكفار من أهل الكتاب بالمدينة. وجوز تعدد النزول للتذكير بأن الآية أو السورة تتضمن جواب ذلك السبب(٥٥).

أقوال المفسرين

استفاد ابن تيميّة من أقوال المفسرين، لا سيما الأقوال المأثورة عن السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المعتبرين، لأن أقوال هؤلاء هي أفضل من أقوال المتأخرين الذين التبس عليهم الحق بالباطل. ولا يجوز ابن تيمية العدول عن أقوال السلف إلى غيرهم، لأنهم أعلم بالحق وبمراد الله وبمعاني كتابه. وكل من فسّر القرآن بما يخالف تفسيرهم فقد أخطأ، لأنه إنما خالفهم لأجل تأييد مذهب اعتقده، والحق لا يخرج عن مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

ولذلك كان يجلّ التفاسير المأثورة كتفسير ابن جرير الطبري وغيره لأنها

---

(٥٤) التفسير الكبير ٧/٦٠.
(٥٥) نفس المصدر السابق ٧/٢٨٨.

أصح نقلاً وأقوم استدلالاً، ويعيب تفاسير أهل البدع، لأنها تجمع بين الغث والسمين، إما نقلاً وإما استدلالاً(٥٦).

وابن تيمية في تفسيره لا يرجع إلا إلى أقوال السلف غالبا، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

قال: «روى ابن أبي حاتم بالإسناد المعروف عن ابن عباس، قال: «مؤتمنا عليه» قال: وروي عن عكرمة والحسن وسعيد بن جبير وعطاء الخراساني، إنه الأمين. وروي عن تفسير الوالبي عن ابن عباس، قال: المهيمن الأمين، قال: على كل كتاب قبله وكذلك عن الحسن، قال: مصدقا بهذه الكتب وأمينا عليها. ومن تفسير الوالبي، أيضا عن ابن عباس: ومهيمنا عليه، على كل كتاب قبله.

قال: وروي عن سعيد بن جبير وعكرمة وعطية وعطاء الخراساني ومحمد بن كعب وقتادة والسدّي وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم نحو ذلك»(٥٧).

فذكر في تفسير الآية أقوال السلف صرفا ولم يخلطه بغيره، مما يدلّ على تقديره وإجلاله لتفسيرهم، وإذا اختلفت أقوالهم فإنه يعمل على التوفيق بينها، باعتبار أن الاختلاف هو على سبيل التنوع لا غير، ففي قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُولُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝١٨ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عمران: ١٨ - ١٩].

يقول: «قد تنوّعت عبارات المفسرين في لفظ «شهد»، فقالت طائفة منهم مجاهد والفراء وأبو عبيدة: أي حكم وقضى. وقالت طائفة منهم ثعلب والزجاج: أي بيّن وقالت طائفة منهم: أي أعلم. وكذلك قالت طائفة: معنى شهادة اللّه الإخبار والإعلام ومعنى شهادة الملائكة والمؤمنين: الإقرار. وعن ابن عباس أنه شهد بنفسه لنفسه قبل أن يخلق الخلق حين كان، ولم يكن سماء

(٥٦) مقدمة في أصول التفسير ٩٠.
(٥٧) التفسير الكبير ١٤٨/٧ - ١٤٩.

ولا أرض، ولا برّ ولا بحر، فقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾. وكل هذه الأقوال وما في معناها صحيحة، وذلك أن الشهادة تتضمن كلام الشاهد وقوله وخبره عما شهد به، وهذا قد يكون مع أن الشاهد نفسه يتكلم بذلك ويقوله ويذكره، وإن لم يكن معلما به لغيره ولا مخبرا به لسواه، فهذه أول مراتب الشهادة، ثم قد يخبره ويعلمه بذلك، فتكون الشهادة إعلاما لغيره وإخبارا له، ومن أخبر غيره بشيء، فقد شهد به، سواء أكان بلفظ الشهادة أو لم يكن»(٥٨).

وبهذا التخريج البارع للأقوال المختلفة، يتبين مدى حرص ابن تيمية على التأليف بين أقوال السلف حتى يؤكد أن غالب الاختلاف الواقع بينهم إنما هو اختلاف تنوع لا تضاد.

أقوال أهل اللغة والنحو

يحتج ابن تيمية بأقوال اللغويين والنحاة كثيرا في تفسيره، وإذا اختلفت آراؤهم في معنى الألفاظ القرآنية وفي إعرابها، فإنه يرجح القول الذي معه دليل محقق. وله باع طويل في الاستدلال ونصرة القول الراجح بالشواهد القرآنية وأقوال السلف والنحاة وأهل اللغة.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾ [البقرة: ١٣٠] ذكر أن قوله ﴿ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾ فيه قولان من جهة الإعراب والمعنى:

أحدهما: إن النفس هي التي سفهت، لأن «سفه» فعل لازم غير متعدٍّ والمعنى «إلا من كان سفيها»، فلما جعل الفعل له، نصب النفس على التمييز لا النكرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]. أي اشتعل الشيب في الرأس. وهذا قول الفراء وغيره من نحاة الكوفة، وهو اختيار ابن قتيبة وغيره، وهو قول أكثر السلف.

الثاني: إن ﴿سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ بمعنى «جهل نفسه»، وهو قول ابن كيسان

---

(٥٨) نفس المصدر السابق ٣/١٣٧ ـ ١٣٨.

والزجاج، باعتبار أن كل من عبد غير الله فقد جهل نفسه، لأنه لم يعلم خالقها. وهذا القول في نظر ابن تيمية ضعيف، لأن جهل فعل متعد بخلاف سفه فهو فعل لازم، ولم يأت لفظ سفهت كذا في كلام العرب، بمعنى جهلته. بل قالوا: سفه سفاهة، أي صار سفيها. وسفه أي حصل منه سفه.

وذهب الأخفش ويونس أن نصب النفس بإسقاط الخافض، والأصل سفه في نفسه. وقد ضعف هذا القول أيضا لأن حروف الجر لا تحذف إلا في مواضع مسموعة، وفعل سفه لا يقاس عليها. وينتهي إلى ترجيح قول الكوفيين لأن المقصود بالآية أن كل من رغب عن ملة إبراهيم فهو سفيه(٥٩).

فابن تيمية يحرص دائما على تأييد القول الذي يوافق القرآن بالأدلّة المناسبة، ومن ذلك توجيهه للقراءة المشهورة ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]. حينما اعترض عليها بعض النحاة لمخالفتها للقاعدة النحوية في نصب اسم إن بالياء في المثنى فبين أنّه لا يمكن للأمة أن تغفل عن تصحيح أي لحن في القرآن، ورجح ما حكاه ابن الأنباري وغيره عن الفراء بأن الألف في (هذان) ليست للتثنية، وإنما هي ألف (هذا) والنون فرقت بين الواحد والاثنين، كما فرقت بين الواحد والجمع نون (الذين).

ثم ينتهي إلى الحكم بأن هذه القراءة صحيحة، لأنها قرأ بها جمهور القراء، وأن (هذان) لغة صحيحة، إذ ليس هناك ما يوجب ردها لا نقلاً ولا سماعا ولا قياسا(٦٠).

الاستنباط الشخصي

إن المجهود الشخصي في تفسير ابن تيمية هو أبرز خصائص هذا التفسير، بل هو الذي بسببه استحق بجدارة الإمامة في هذا العلم الجليل، لأنه لا يكتفي بسرد أقوال المفسرين وغيرهم كيفما اتفق كحال طائفة من أهل النقل، بل يحسن إيرادها وعرضها، ويعطي كل قول حقه من التوجيه أو الترجيح

(٥٩) انظر التفسير الكبير ٧/٨٠ ـ ٨١.
(٦٠) التفسير الكبير ٥/٢١٠ ـ ٢١١.

والتصويب أو التضعيف أو الإبطال مستدلاً ومعلّلا ومقارنا، وأما استنباطه للمعاني اللطيفة والمعاني الجامعة، واستخراجه للحجج القوية من الآيات التي يستدل بها، فله في ذلك باع طويل.

وقد سخر كثيرا من استنباطاته لأجل الرد على الفرق المخالفة للنصوص ولمنهج السلف. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]. قال: «قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴾ فأطلق الخلق والتسوية، ولم يخصص بذلك الإنسان، كما أطلق قوله بعد ﴿ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ لم يقيّده فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات، وقد بيّن موسى عليه السلام شموله في قوله: ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[طه: ٥٠] وقد ذكر المقيد بالإنسان في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴾ [الانفطار: ٦ ـ ٧]. وقد ذكر المطلق والمقيد في أول ما نزل من القرآن، هو قوله: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق: ١ ـ ٥].

وفي جميع هذه الآيات مطلقها ومقيدها، والجامع بين المطلق والمقيد، قد ذكر خلقه، وذكر هدايته وتعليمه بعد الخلق، كما قال في هذه السورة: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾، لأن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلا بدّ أن تهدى إلى تلك الغاية التي خلقت لها، فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدايتها لغايتها.

وهذا ما يبين أن اللّه خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها، كما قال ذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء(٦١).

وقد أراد بهذا الاحتجاج الردّ على من يبطلون الحكمة والإرادة في مخلوقات اللّه، كالجهمية والأشاعرة.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ

(٦١) التفسير الكبير ١٤٧/٦ ـ ١٤٨.

﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء: ٧٨ ـ ٧٩]. بين ما تضمنته هاتان الآيتان من الحكم العظيمة، فذكر أنهما وردتا في سياق الأمر بالجهاد وذمّ المعرضين عنه. وتحدث عن اختلاف الناس في تفسير المراد بالحسنة والسيئة واستشهد بقول عامة المفسرين الذين قالوا بأنّ المراد بالحسنة النعم وبالسيئة المصائب التي تصيب الإنسان، ونفى أن يكون معنى الحسنات والسيئات قاصرا على مجرد ما يفعله الإنسان باختياره.

وبين أن قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ ليس فيها حجّة لا للقدرية ولا للجبرية، بل هي حجة على الفريقين معا.

فبالنسبة للقدرية الذين يقولون بأن الأفعال، سواء أكانت حسنة أو سيئة هي من الإنسان، لأنه فعلها بقدرته واستطاعته، والله تعالى لم يخلق شيئا من ذلك، هذه الآية حجة عليهم، إذ القرآن فرّق بين الحسنة فنسبها إلى الله والسيئة فنسبها إلى الإنسان. وفي الآية التي قبلها جعل الحسنة والسيئة كلاهما من الله.

وبالنسبة للجبرية الذين ينسبون الحسنات والسيئات إلى الله، وينفون الحكمة في أفعال الله وأوامره لأنه يفعل ما يشاء بلا سبب ولا غاية، ولا ينسبون شيئا من ذلك للإنسان إلا على وجه الكسب كما عند الأشاعرة، فالآية حجة عليهم، لأنه نسب فعل السيئة إلى الإنسان.

وأوضح أنه ليس في الآية أي إشكال أو تناقض ـ كما توهّمت ذلك طائفة ـ فإن الآية ذكرت قول المنافقين والذين في قلوبهم مرض للرسول عليه السلام، إن ما أصابهم من مصائب الجهاد التي أوجبت الهزيمة كانت بسبب ما أمرهم به الرسول من الجهاد، وغير ذلك من أمور الدين، فنسبوا السيئة إليه بقولهم: ﴿هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾. ونفى ابن تيمية أن يكون المعنى المقصود من طرف المنافقين هو نسبة فعل السيئة إلى الرسول باعتبار أنه أحدثها، بل باعتبار

أنه أمر بما أوجب تلك السيئة وهو الجهاد. ثم بينت الآية أن محمدا لا يأتي لا بالنعمة ولا بالمصيبة، إذ الكل من عند الله. وقوله تعالى بعد ذلك ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ﴾ لا ينافي قوله ﴿ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ ﴾، إذ الحسنة أنعم الله بها وبثوابها، والسيئة هي من نفس الإنسان ناشئة، وإن كانت بقضائه وقدره (٦٢).

وبالجملة فإن ابن تيمية اتخذ كثيرا من الآيات محورا للردّ على أهل البدع، وقد ساعدته قدرته على الاستنباط والتحليل والمقارنة على الرد على هؤلاء بقوّة وحجة بالغة.

ومما سبق نستنتج أن ابن تيمية قد وضع ضوابط محكمة للتفسير الصحيح، وقد عمل على تطبيقها في تفسيره، فجمع بين التنظير لأصول التفسير والتطبيق لقواعده، فكان منهجه في التفسير نموذجا صالحا يقتدى به، ولا ريب أن الذين جاءوا بعده قد استفادوا منه كابن القيم وابن كثير وغيرهما. . .

---

(٦٢) انظر التفسير الكبير ٣/٢٥٨ ـ ٢٩١.

الفصل الثاني:

أصول الاستنباط الفقهي

عند ابن تيمية

بـادئ ذي بدء ينبغي أن نقرر أن ابن تيمية لم يكن صاحب مذهب فقهي متميّز مبني على قواعد أصولية خاصة، لأنه لم يخرج عن إطار الأصول العامة للمذهب الحنبلي. والحديث عنه هنا إنما يتناول بالخصوص الجوانب المتميزة في فكره الأصولي والاستنباطي.

فابن تيمية من خلال ما تركه من ذخيرة فقهية وأصولية قيّمة يبدو وكأنه عالم بأصول الإسلام، ومحيط بقواعد الشريعة ومتمكن من أدوات الاجتهـاد والاستنباط. وإن المجهود الاجتهادي الذي قام به هو بلا شك له وزن مهم، ولكن هل هو كافٍ لإدخال ابن تيمية في سلك المجتهدين الكبار؟

إن الجواب عن هذه القضية تكتنفه صعوبة من حيث كون اجتهاده الفقهي ينبغي اعتباره مستقلاً لخصوصياته، أو تابعا لكونه امتدادا للمذهب الحنبلي.

ولعل الصواب يكمن في الجمع بين الأمرين معا، فهو تابع لأصول الإمام أحمد بن حنبل العامة، ومستقل في اجتهاداته الفقهية، فتارة يوافق المـذهب الحنبلي وهو الغالب، وتارة يخالفـه، بل ويخـالف المذاهب الأربعـة جميعا أحيانا. وكل ما وافق فيه هؤلاء الأئمة كان عن اجتهاد وتدبّر لأصول الشريعة. واتباعه لأصول أحمد هـو باعتبـار أنها أصـح الأصول والقـواعد المتّبعـة في الاستنباط، وباعتبار أنها تمثل أصول مذاهب أهل الحديث الموافقـة لأصول الشريعة. فلا غرو أن يوافق المذهب الحنبلي فيما وافقه فيه، وأن يخالفه فيما خالفه فيه.

والأصول التي سار عليها في استنباطاته لا تختلف في جملتها عن أصول الإمام أحمد إلا في بعض المسائل القليلة. وقد حدد في رسالته «قاعدة في المعجزات والكرامات» الطرق التي بها تدرك الأحكام الشرعية بإجماع المسلمين في سبع:

أحدها: الكتاب: وهو في نظره حجة في المسائل الاعتقادية أيضا.

الثاني: السنة المتواترة: سواء تلك التي تفسر ظاهر القرآن ولا تخالفه. أو التي لا تفسره، فهي تعتبر حجّة عند جميع السلف إلا الخوارج فإنهم لا يعملون بالسنّة المخالفة - في نظرهم - للقرآن.

الثالث: السنن المتواترة: سواء التي تلقّاها أهل العلم بالقبول، أو التي رواها الثقات. وقد اتفق أكثر أهل العلم على الأخذ بها، لكن أنكرها بعض أهل الكلام وردّ أهل الرأي بعضها لشروط اشترطوها.

الرابع: الإجماع: وهو مما اتفق على الأخذ به عامة المسلمين، إلا من أنكره من بعض الفرق لكن العلم بحصول الإجماع بعد الصحابة متعذر غالبًا.

الخامس: القياس على النص والإجماع: وهو حجة عند جمهور الفقهاء، ومن الناس من ينكره كبعض أهل الكلام والحديث، ومنهم من توسّع فيه إلى حدّ الإسراف ككثير من أهل الرأي، والحق في نظره وسط بين الفريقين.

السادس: الاستصحاب: وقد عرفه بالبقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته ولا انتفاؤه بالشرع. وبين أنه وقع الاتفاق على كونه حجة على عدم الاعتقاد، بينما وقع الخلاف في كونه حجة في اعتقاد العدم.

السابع: المصالح المرسلة: ومعناها هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، والخلاف حول هذه الطريق مشهور. وقد استشعر ابن تيمية ما في هذا القول بالاستصلاح من معنى لا ينضبط باعتبار ما يمكن أن يؤدي إليه من تشريع ما لم يأذن به اللّه، فعده قريبا

من الاستحسان لما بينهما من وجوه التشابه. وقرّر أن الشريعة جامعة لكل مصلحة نافعة للعباد سدًّا للذريعة[1].

وهذه الأصول التي ذكرها هنا الظاهر أنه لم يقصد بها حصر الأدلة لأنه اعتبر غيرها في مواضع أخر، ومن ذلك:

قول الصحابي: فقد ذكر أن قوله إذا انتشر، ولم ينكره أحد من الصحابة ولا خالفه نصّ، فقوله حجّة عند جمهور العلماء، لأنه بمثابة إجماع إقراري، إذ الصحابة لا يقرّون أحدا على ما هو باطل. وأما إذا لم يشتهر قوله، فهو إما أن يكون قد عرف أن غيره لم يخالفه، فهذا فيه نزاع وجمهور الفقهاء على الاحتجاج به كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور عنه والشافعي في أحد قوليه، وإما أن يكون قد ثبت أن غيره خالفه فهذا لا يكون حجة، لأن الصحابة إذا تنازعوا لم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة البعض، باتفاق العلماء، بل يجب الردّ إلى الله ورسوله[2].

فالأخذ بقول الصحابي مقيد بأمرين ألا يخالف نصًا وألا يخالفه غيره. لأجل ذلك رد ابن تيمية بعض ما فهمه الصحابي من النص لما تبين له أن هذا الفهم مخالف لدلالة النص، وإن كان يقبل روايته مطلقا، لأن الصحابة عدول ثقات[3].

شرع من قبلنا: يرى ابن تيمية أن جمهور السلف والأئمة على الاحتجاج بشرع من قبلنا إذا ثبت عن طريق شرعنا أنه شرع لهم، فإقرار شرعنا لبعض أحكامهم دليل على أنه جائز لنا. وأما مجرد ما يرويه أهل الكتاب لنا عن شرائعهم فليس بحجة، إذ روايتهم ليست كافية بمجردها، لقوله عليه السلام: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم». وهذا إنما لم يجز ردّه

---

(١) انظر: قاعدة في المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ٢/١٧٢ - ١٧٧.

(٢) انظر مجموعة الفتاوى م ٤٠٨/١. قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ١٠٧.

(٣)انظر قاعدة جليلة ص ١٠٤.

لأن شرعنا لم يدل على بطلانه، فتجوز روايته على سبيل الاستئناس به لا الاعتقاد بموجبه. وأما ما كان مخالفا لشرعنا فلا تجوز روايته بحال. فالاحتجاج بشرع من قبلنا مشروط بعدم مخالفته لشرعنا وبثبوته على طريقه[٤].

الاستحسان: يمكن القول بأن ابن تيمية يفرّق بين نوعين من الاستحسان:

الأول: مبنيّ على مجرد ما يراه العقل حسنا، وهذا لا ينضبط، إذ هو تابع لما يشعر به الإنسان من لذة ومنفعة. قد تكون مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في شأن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]. فالإنسان قد يحسب أحيانا في بعض الاعتقادات والأعمال من العبادات والمعاملات منفعة ومصلحة، وهي في الواقع ليست كذلك، بل هي فيها مفسدة ومضرة[٥].

الثاني: يقوم على الاستحسان الشرعي الصحيح، والشريعة قد جاءت بكل ما هو حسن ونافع، ولا يجوز أن تأتي بما يعلم بالعقل ضرره وقبحه. فكل نصّ جاءت به فهو موافق للصواب والحق والمصلحة. وإذا كان الأمر كذلك فالاستحسان الذي وافق النص هو الصحيح دون من خالفه. وقد عرف الاستحسان الصحيح بقوله: هو «تخصيص بعض أفراد العام بحكم يختص به لامتيازه عن نظائره بوصف يختص به»[٦]. فإذا كان القياس يقتضي طرد الحكم في جميع أفراد العام، لكن تبين أن بعض أفراده اختص بوصف معين خالف فيه نظائره، يجوز أن يكون له حكم خاص. وابن تيمية يفضل العمل بالاستحسان الذي وافق نصًّا معيّنا على طرد القياس مع ترك مقتضى النص[٧].

سد الذرائع: الذريعة هي ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء، وقد غلب في عرف الفقهاء إطلاقها على ما أفضى إلى محرم. وأمّا الذريعة التي لا تؤدي إلى ما هو محرم فليس فيها مفسدة ولا في النهي عنها مصلحة.

---

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٣٦٦/١٣.

(٥) انظر قاعدة في المعجزات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل / ٢ ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٦) جامع الرسائل م ٥٥/١. (٧) انظر مجموع الفتاوى م ٤٦/٤.

والذريعة لا تطلق على الفعل المحرم، وإنما تطلق على الفعل الـذي ظاهره مباح لكنه وسيلة إلى فعل محرم. فإن كانت تؤدي إليه غالبا فهي محرمة مطلقا، وإن كانت قد تفضي إليه وقد لا تفضي، فهذه أيضا محرمة أيضا إن لم يكن في فعلها مصلحة راجحة.

والشارع ـ في نظر ابن تيمية ـ قد سدّ جميع الـذرائع التي تؤدي إلى المحارم، ومن هذا الباب تحريم الحيل التي تفضي إلى إسقاط ما هو واجب، أو ارتكاب ما هو محرم[٨].

العرف: هو ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه. والعرف ـ في نظر ابن تيمية ـ محكم في العادات التي لم يحدّ لها الشارع حدًّا معيّنا، لأن العادات الأصل فيها عدم الحظر فلا يحرم منها إلاّ ما حرمه الشارع، بخلاف العبادات فالأصل فيها التوقيف، فلا يجوز الاعتماد فيها على مجرد العرف.

ولهذا كان يرى أن العبرة في عقود المعاملات بالمقاصد لا بالمباني، فلم يعين للبيوع والإجازات والهبات والأنكحة ألفاظا محددة، لأن الشارع لم يوجب فيها لفظا معينا ولا صفة محددة، فالناس فيها على أعرافهم. ورجح عدم تقدير الدرهم والدينار الذي تخرج به الزكاة بوزن معين. لإن الشارع لما سكت عن ذلك، كان المرجع هو العرف[٩].

وإذا كانت هذه الطرق ـ كما تبين ـ معتبرة عند ابن تيمية، فلِمَ لم يذكرها ضمن الطرق السابقة؟. الظاهر أن عدم ذكره لها لا يدل على أنها ليست معتبرة عنده، وإنما غاية ما يمكن أن يدل عليه سكوته هناك عن ذكرها هو أنها ليست أدلة مستقلة عما ذكره فهي تابعة للأدلة السابقة.

ومما يؤيد هذا أنه في غالب استدلالاته لا يذكر من الأدلة إلا أربعة وهي الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، بل قد يكتفي أحيانا بذكر الثلاثة الأولى باعتبارها الأصول التي يعتمد عليها في الاستنباط[١٠].

---

(٨) انظر مجموعة الفتاوى م ٣/١٣٨ ـ ١٣٩.
(٩) انظر مجموع الفتاوى م ١٩/٥.
(١٠) نفس المصدر م ١٩/٥.

وإذا قارنّا بين أصول الإمام ابن تيمية والإمام أحمد نجدها متقاربة، وقد لخّص ابن القيم أصول المذهب الحنبلي في خمسة:

أحدها: النصوص: كان الإمام أحمد إذا وجد نصًّا في المسألة أفتى بمقتضاه، ولم يعدل عنه إلى قول من خالفه كائنا من كان سواء من الصحابة أو غيرهم. فمتى صح الحديث عنده لم يقدم عليه عملاً ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا إجماعا ظنيًّا.

الثاني: ما أفتى به الصحابة من المسائل التي لا يعلم لها مخالف. فكان إذا وجد هذا النوع أخذ به ولم يعدل عنه ولم يقدم عليه لا عملاً ولا رأيا ولا قياسا. وكان يقول: لا أعلم شيئا يدفعه.

الثالث: إذا اختلف الصحابة على أقوال تخيّر منها أقربها إلى الكتاب والسنّة ولا يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له الراجح منها ساق الخلاف كما هو ولم يجزم بأي قول منها.

الرابع: الأخذ بالحديث المرسل والضعيف: إذا لم يجد في الباب ما يحتج به، صار إلى الأخذ بالضعيف مما ليس باطلاً ولا منكرا ولا كان أحد رواته متهما بالكذب. والضعيف عنده هو أحد أقسام الحديث الحسن وهو قسيم الحديث الصحيح.

الخامس: القياس: إذا لم يجد في الباب لا نصًّا صحيحا ولا قول صحابي ولا حديثا مرسلاً أو ضعيفا أخذ بالقياس وهو أضعف الأدلة عنده، إذ لا يسير إليه إلا عند الضرورة(١١).

وابن تيمية، وإن كان يفصل بين الكتاب والسنة من حيث الرتبة، فإنه عند الاستنباط لا يفرق بينهما، وهو يحتج بإجماع الصحابة، فإذا اختلفوا رجّح القول الذي دلت عليه الأصول، فلا يتوقف غالبا في الترجيح بينها، بل إنه كان يرجح حتى أقوال الإمام أحمد بعضها على بعض.

وأما القياس فلم يكن يتحرج من الأخذ به بالقدر الذي تدعو إليه

---

(١١) انظر **إعلام الموقعين** عن رب العالمين ج ١/ ٢٩ ـ ٣٢.

الحاجة، إذ كان عالما بشروط القياس الصحيح. ولهذا كان توسّعه في الأخذ به ملحوظا بخلاف إمامه(١٢).

ويمكن القول إن أهم الأصول التي اعتبرها ابن تيمية في الاستنباط هي الأدلة الإجمالية الأربعة وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وأما باقي الأدلة فهي لا تخرج عموما عنها. وفي ما يلي نتعرف على موقفه من المسائل الأصولية التي تتعلق بها.

الدليل الأول: الكتاب

لا ريب أن الكتاب هو عمدة الشريعة، الجامع لأصول العلم والدين، وهو حجّة اللّه بين عباده علم ذلك من علمه وجهله من جهله. وقد أمر بالاعتصام به في غير موضع من كتابه وعلى لسان رسوله.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه: ١٢٣ - ١٢٤]. وقوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦]. وقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٥]. وقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢].

فقد أوجب اللّه اتباع كتابه والاهتداء به، إذ فيه كل ما يحتاج الناس إليه من أمر دينهم، وضمن لمن أطاعه واتبعه النجاة والسعادة، وتوعّد من خالفه بالشقاوة.

وقال الرسول ﷺ: «إن هذا القرآن حبل اللّه ممدود طرفه بيد اللّه وطرفه بأيديكم فتمسّكوا به فإنّكم لن تضلوا ما تمسكتم به» وقال أيضا: «يا أيها الناس إني تارك فيكم الثقلين» وفي رواية: «أحدهما أعظم من الآخر كتاب اللّه فيه الهدى والنور» الحديث(١٣).

---

(١٢) انظر ابن تيميّة للشيخ محمد أبي زهرة ص ٤٧٢.

(١٣) رواه مسلم.

فالتّمسّك بالكتاب فيه عصمة من الضلال والفتن والهداية إلى الحق ، إذ هو الحكم بين الناس وهو ـ كما ذكر علي رضي اللّه عنه ـ «الفصل الذي ليس بالهزل، ومن تركه من جبار قصمه اللّه، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله اللّه، وهو حبل اللّه المتين وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء، من قال به صدق ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»[١٤].

وقد جعله اللّه آية على علمه، وحجة على عباده. فالاحتجاج بالكتاب والحكم بمقتضاه، وتقديمه على سائر الأدلة، هو الأمر الذي أكّدت عليه الآيات، وحثّ عليه الرسول عليه السلام في أحاديثه.

وابن تيميّة لم يعدل عن تقديم هذا الأصل سواء في الاستدلال على القضايا العلمية أو العملية. وقد دافع بحرارة عن مكانة الكتاب في الاحتجاج على أمهات العقائد ورد مزاعم المتكلمين الذين قللوا من قيمته في هذا المجال.

ومما هو جدير بالملاحظة أن استدلاله بالقرآن على المسائل الفقهية أقل من استدلاله به على مسائل العقيدة، ولعل سبب ذلك يرجع إلى قلة آيات الأحكام نسبيًّا من جهة وتكفّل السنة النبوية ببيان هذا الجانب من جهة أخرى.

وعلى كل حال فابن تيميّة كان يقدم الكتاب باعتباره قطعي الثبوت عن الشارع، ولا يقدم دلالته مطلقا بل يعرضها على السنة لأنها مبيّنة لها. ومما يوضّح هذا القول ويزكّيه، هو موقفه من قضية نسخ القرآن بالسّنّة، إذ منع وقوع النسخ بها مطلقا، ولم يمنع أن تكون مخصّصة لعام القرآن ومقيّدة لمطلقه ومبيّنة لمجمله. وفيما يلي بيان ذلك:

موقف ابن تيميّة من النسخ

النسخ في اللغة يأتي لمعنيين: أحدهما، بمعنى الإزالة، يقال نسخت الشمس الظل أي أزَالَتْهُ، ونسخ اللّه الآية أي أزال حكمها. فالنسخ يتضمن

(١٤) رواه الترمذي وأبو نعيم.

معنى الإبطال والإعدام. وثانيهما، بمعنى الانتقال، ومنه: نسخ الناسخ الكتاب أي نقله وكتبه حرفا بحرف، وتناسخت الأرواح أي انتقلت من أجسام إلى أخرى. وقد ورد المعنيان في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]. وقوله: ﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٩](١٥).

والنسخ في اصطلاح السلف ـ في نظر ابن تيميّة ـ يشمل كل رفع سواء لحكم نصّ أو لدلالة ظاهرة. فكل لفظ ترك ظاهره لأجل معارض راجح كالتخصيص الوارد على اللفظ العام والتقييد الوارد على اللفظ المطلق... فهو يدخل عندهم ضمن المنسوخ الذي يقابل المحكم(١٦). لقوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢]. فالآية تتناول ما يلقيه الشيطان في الأذهان من ظن دلالة غير مقصودة فينسخ اللّه ذلك الإلقاء بالمحكم.

وابن تيمية لا يأخذ بهذا الاصطلاح العام، بل يجعل النسخ خاصًا وقاصرا على رفع حكم النص، موافقا جمهور الأصوليين الذين يرون أن النسخ هو بمعنى رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متأخر متراخ عنه. والنسخ إنما يكون في الأحكام من أوامر ونواه، ولا يكون في الأخبار إذ لا يجوز فيها النسخ لأنها ثابتة لا تتغير ولا تتحول، ومن ذلك أمور العقائد فهي لا تختلف ولا تتبدل بخلاف الشرائع.

وقد أجاز نسخ القرآن بالقرآن مصداقا لقوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦]. وفي قراءة (أو ننسأها). والآية تتناول ما نسخ حكمه وتلاوته معا، وما نسخ حكمه دون تلاوته، وما نسخت تلاوته دون حكمه. وعلى قراءة الإنساء يكون المعنى ما ننسخ من آية إما حكمها وإما تلاوتها، أو ننسها أي نرفعها فلا تتلى. وعلى القراءة الأخرى يكون المعنى هو ما ننسخ من آية مما أنزلناه، أو نؤخرها فلم ننزلها بعد ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ أي أن اللّه يعوضكم من

(١٥) المعجم الوسيط م ٢/٩٢٤. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٩٦.

(١٦) انظر رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل ضمن الرسائل الكبرى ٢/٦.

المرفوع كما يعوضكم من المنتظر الذي لم ينزله بعد. فبين أن ما أخر نزوله ينبغي أن ينزل قبله مثله أو خيراً منه.

وكون القرآن بعضه أفضل من بعض، لا إشكال فيه عند ابن تيميّة، إذ الكلام له نسبتان: نسبة إلى المتكلم به، ونسبة إلى المتكلم فيه، فهو يتفاضل بحسب النسبتين وكلام الله إنما يتفاضل بحسب المتكلم فيه، فقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]، أفضل من قوله: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ ﴾ [المسد: ١] لأن العلم بأسماء الله وصفاته أفضل من العلم بحال أبي لهب.

والكلام يتفاضل أيضا بحسب المطلوب من حيث نفعه للمأمور في ذلك الوقت، فيكون فضل القرآن بعضه على بعض من وجهين: فضل لازم للآية أو السورة كفضل آية الكرسي وسورة الفاتحة، وفضل عارض بحيث تكون هذه الآية أفضل في هذا الوقت، وهذه أفضل في وقت آخر بالنسبة للمأمور بها.

فالناسخ ينبغي أن يكون مماثلاً للمنسوخ أو خيرا منه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنفال: ٦٥] منسوخ بقوله: ﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٦٦].

أما نسخ القرآن بغيره فهو غير جائز(١٧).

نسخ القرآن بالسُّنّة

البدل عن المنسوخ يجب أن يكون في نظر ابن تيميّة مماثلاً للمنسوخ أو خيرا منه، والسُّنة لا يمكن أن تكون بدلاً عن القرآن فضلاً أن تكون خيرا منه. لقوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وهذا القول هو مذهب الشافعي وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد، وهو الذي عليه أكثر أهل الظاهر. بينما ذهب جمهور المتكلمين والحنفية

---

(١٧) انظر مجموع الفتاوى م ١٧/١٨٣.

والمالكية إلى جواز نسخ القرآن بالسنة عقلاً واختلفوا في وقوعه شرعا. واستدل ابن تيميّة على قوله بأدلة يمكن تلخيصها كالتالي:

الأول: إنّ اللّه وعد المؤمنين بأن ما ينسخه لا بد فيه من بـدل مماثـل أوخير منه، وأن ما أنساه أو أخّر نزوله فهو كذلك، فلا يزال عند المؤمنين مثل القرآن الذي رفع أو خير منه، فلو نسخ القرآن بالسّنّة لم يكن في ذلك ما يماثل المنسوخ فضلاً عن أن يكون خيرا منه، وهو خلاف ما وعد اللّه.

الثاني: إن قوله: (نأت) يدل على أن اللّه لا يؤخر الأمر بلا بدل، لأن عدم الإتيان بالبدل يدلّ على نقص شيء مما أنزل اللّه، وكذلك تأخير البدل إلى مدة من غير عوض، إذ هذا مخالف لوعده، والوعد المعلق بشرط يجب عقبه. وهذا من جنس المعارضة التي يجب فيها أداء العوض على الفور عقب قبض المعوض، كما إذا قيل: ما ألقيت من متاعك في البحر فعلي بدله.

الثالث: إن الصحابة والتابعين الذين هم أعلم الأمة بالناسخ والمنسوخ لم ينقل عنهم شيء في نسخ القرآن بالسنة، وإنّما المنقول عنهم ما يتعلق بنسخ القرآن بنفسه ومن هذا قول علي رضي اللّه عنه للقاص: هـل تعرف النـاسخ والمنسوخ في القرآن؟ فلو كان يجوز نسخه بغيره لذكره.

الرابع: إن الناسخ قاض على المنسوخ ومهيمن عليـه، فلا يجـوز أن يكون إلا مثله أو أفضل منه. والقرآن إنما كان مهيمنـا على الكتب السابقـة، بحيث يقرّ منها ما يشاء لأنه أفضل منها. فلو كانت السنّة ناسخة لما فيه للزم أن تكون مثله أو أفضل منه.

الخامس: إنه لا يعرف في شيء من آيات القرآن منسوخ بغيره، والوصية للوالدين والأقربين، منسوخة بآية المواريث، إذ الفرائض من حدود اللّه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤] فاللّه حرم تعدّي حدوده.

السادس: إن الذين جوّزوا نسخ القرآن بغيره من أهل الكلام عمدتهم على عدم استحالة ذلك عقلاً. وما لا يحيله العقل لا يدل على جوازه شرعا، إذ قد يعلم بخبر الشرع ما لايعلم بمجرد العقل. والخبر الذي دلت عليه الآية يفيد

عدم جواز وقوع ذلك شرعا. والذين قالوا بجوازه عقلاً اختلفوا مع ذلك في جواز وقوعه شرعا[١٨].

وقد ذكر المانعون غيره أدلة أخرى منها:

ـ أ ـ قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. فالآية دلت على أن مهمة الرسول عليه السلام البيان، والمبين لا يكون ناسخا، فلو نسخ شيئا من القرآن لخرجت السنة عن كونها بيانا.

ـ ب ـ قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١]. فيه إخبار تبديل الله بآية أخرى وليس بسنة.

ـ ج ـ قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥]. فيه دليل على أن النبي عليه السلام إنما هو متبع للوحي المنزل، فليس له الحق في تبديل شيء من القرآن، والنسخ تبديل. فالقرآن إذن لا ينسخه إلا قرآن.

تلك أهم الأدلة النقلية التي احتجوا بها، ومن الأدلة العقلية:

ـ أ ـ إن السنة إنما وجب اتباعها بأمر القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]. مما يدل على أنها فرع القرآن، والفرع لا يعود على أصله بالإبطال والإسقاط. كما لا يجوز أن يعود القياس بالنسخ على أصله المستنبط منه وهو القرآن والسنة.

ـ ب ـ إن القرآن أقوى من السنة، فهو مقدم عليها من حيث الترتيب، وأقوى منها من جهة اللفظ فهو معجز دونها وأقوى منها من جهة الحكم، إذ لا يجوز مسّه من غير طهارة[١٩].

وأما الفريق الثاني الذين جوزوا النسخ من جمهور المتكلمين والحنفية فاستدلوا بما يلي:

الأول: يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلاً لأنهما وحي من الله، لقوله

---

(١٨) انظر مجموع الفتاوى ١٧/١٨٣ ـ ١٩٨. (١٩) انظر الأحكام للآمدي ٢/١٣٩ ـ ١٤١.

تعـالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤]. والفرق بينهما في التلاوة، فالقرآن متلو دونها، ونسخ أحدهما بالآخر لا مانع منه عقلاً إذ لا يلزم منه محال.

الثاني: يجوز شرعا نسخ أحدهما بالآخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠]. نسخ بقوله عليه السلام: ألا لا وصية لوارث[٢٠]. ولايمكن القول بأن الناسخ للوصية هو آية المواريث، لأن الجمع بين الوصية والميراث ممكن إذ هو غير مانع من الوصية للأجانب.

وهذا الاستدلال ضعيف من وجهين: أحدهما نسخ القرآن المتواتر بخبر الآحاد، وثانيهما أنه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث أن يكون مانعا من الوصية لغير الوارث.

واستدلوا أيضا بأن قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢]. منسوخ بسنّة الرجم. وهو أيضا ضعيف لأنه يؤدي إلى نسخ القرآن بسنة الآحاد، والأولى أن يقال إن النسخ تم من جهة قرآن نسخت تلاوته وبقي حكمه لقول عمر (ض): «كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله ورسولـه». وإن قيل: هـذا الحديث لم يثبت بطريق التواتر، والنسخ به ممتنع. قيل الأمة أجمعت على وقوع الرجم، واستناد الإجماع إلى قرآن كان يتلى أولى من استناده إلى سنة.

وقد أجاب المجوزون للنسخ بالسنة على أدلة المانعين بما يلي:

الأول: إن قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ لا دلالة فيه على مطلوبهم من وجوه:

أحدها، لا نسلم امتناع دلالة الآية على جواز النسخ بالسنة، أما كونها ليست خيرا من القرآن ولا مثله، فيجاب عليه بأن المقصود بالنسخ في الآية إما رسمها، وهذا ممتنع لأنه وصف البدل بكونه خيرا منها، والقرآن لا يتفاضل بل

(٢٠) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وغيرهم.

كله خير، وإما حكمها وهذا غير ممتنع لأنه يجوز أن يكون الحكم خيرا من السابق أو مثله، باعتبار أنه أنفع للمكلف وأصلح في التكليف.

ثانيها: إن السنة يجوز أن تكون ناسخة لأن الآتي بما هو خير هو الله تعالى والرسول ﷺ إنما هو مبلغ، فلا دلالة في الآية على تخصيص الناسخ بالقرآن إذ الإتيان بما هو خير أعم من ذلك.

ثالثها: ليس في الآية ما يدل على المجانسة بين الآية المنسوخة وناسخها، إذ وصف بكونه خيرا منها، والقرآن لا تفاوت فيه، فتبين أن المفاضلة والمماثلة إنما هي راجعة إلى الحكم المنسوخ والناسخ.

الثاني: إن قوله: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾، لا يقتصر على بيان المجمل والعام، إذ البيان يتناول إظهار كل شيء حتى المنسوخ سواء بالقرآن أو بالسنة. فنسخ حكم الآية بيان لها.

الثالث: أن قوله: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ ﴾ ليس فيها دليل على أن الآية لا تبدل إلا بآية، لا سيما حكمها.

الرابع: إن قوله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾. أي في تبديل آية مكان آية، ليس فيه دليل على امتناع تبديل حكم الآية بغيرها، والنسخ بالسنة هو من الوحي.

الخامس: إن قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ هو حجة عليهم، إذ القرآن دلّ على وجوب الأخذ بما جاء به الرسول ﷺ واتباعه، والسنة ليست رافعة للقرآن وإنما لحكمه فقط، فهي لا تعود على الأصل بالرفع والإبطال.

السادس: إن القرآن وإن كان أقوى من السنة من جهة تلاوته وإعجازه فليست دلالته أقوى من دلالة السنة، إذ يجوز أن تخصص عامه، فلا يمتنع إذن نسخ حكم الآية بالسنة المبينة(٢١).

ومن خلال ما سبق تبيّن أن أقوى ما استدل به المجوّزون لنسخ السنة للقرآن، هو أنها وحي مثله، فيجوز أن تكون ناسخة لحكمه، كما هي مبينة لمجمله ومخصّصة لعامه ومقيّدة لمطلقه. وإن السنة قد جاءت فعلاً بأحكام

(٢١) انظر **الأحكام** للآمدي م ٢/١٣٨ - ١٤٤. **الأحكام** لابن حزم م ١ ج ٤/١٠٧.

ناسخة لما في القرآن. وأما أدلة المانعين فهي كما يبدو أقوى من أدلة المجوّزين، لأن قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ ظاهره أن الناسخ أو البدل ينبغي أن يكون مماثلاً للمنسوخ أو أفضل منه. وأن الأحاديث التي اعتبرها المجوّزون ناسخة ليست متواترة وإنما هي أخبار آحاد، فكيف يجوز رفع الثابت المتواتر بغيره؟ وهذه الأحاديث إن كانت صحيحة فغاية ما تدل عليه أن السنة بيّنت أن حكم الآية منسوخ، لا أن الناسخ هو السنة نفسها.

النسخ بالإجماع

ذهب الجمهور إلى منع نسخ الحكم الثابت في القرآن عن طريق الإجماع، بينما أجازت طائفة قليلة وقوع ذلك. وقد وافق ابن تيميّة قول الجمهور وانتصر له وأنكر على المجوزين لأنه لا يتصور أن يكون الإجماع ناسخا لحكم ثابت بالنص.

يقول في الردّ على هؤلاء: «وقد نقل عن طائفة كعيسى بن أبان وغيره من أهل الكلام والرأي من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ومالك، أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنّة، وكنا نتأوّل كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخا فإن كانوا أرادوا ذلك، فهذا قول يجوّز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم»(٢٢).

فالقول بنسخ الإجماع للنص يؤدي في نظره إلى إحداث تبديل لما ثبت من دين المسلمين لأن الاجتهاد الجماعي إذا كان غير مستند للنص لا بد أن يقع التعارض بينهما. ولعل الذين قالوا بتجويز النسخ بمجرد الإجماع، لم يتصوروا حقيقة قولهم لأن الإجماع الشرعي لا بد من انبنائه إما على نص، أو إجماع سابق أو قياس.

فإن كان الأول، فالناسخ حقيقة هو النص وهذا هو المطلوب. وإن كان الثاني، فالقول في الإجماع الأول كالقول في الثاني، فكلاهما يحتاج إلى مستند، مع أنه لا فائدة في إحداث إجماع ثان. وإن كان الثالث، فلا بد للقياس من نص ينتهي إليه بالضرورة، أما معارضة النص بمجرد القياس فلا يجوز.

---

(٢٢) الفتاوى م ٩٤/٣٣.

فمدار الإجماع والقياس على النص، فيكون إذن هو الناسخ حقيقة.

أما تجويز نسخ النص بمجرد الإجماع، فهو طعن في مصداقية إجماع الأمة المعصومة من الخطأ. يقول ابن تيميّة: «ولا يجوز لأحد أن يظن بالصحابة أنهم بعد رسول اللّٰه ﷺ، أجمعوا على خلاف شريعته، بل هذا من أقوال أهل الإلحاد، ولا يجوز دعوى ما شرعه الرسول بإجماع أحد بعده كما يظن طائفة من الغالطين، بل كل ما أجمع المسلمون عليه فلا يكون إلا موافقا لما جاء به الرسول لا مخالفا له، بل كل نص منسوخ بإجماع الأمة فمع الأمة النص الناسخ له، تحفظ الأمة النص الناسخ كما تحفظ النص المنسوخ، وحفظ الناسخ أهم عندها وأوجب عليها من حفظ المنسوخ»(٢٣).

فليس في الصحابة من يسوغ لنفسه تغيير الحكم الثابت عن الرسول عليه السلام، ومن اعتقد أن الصحابة قصدوا الإجماع على ما يخالف نص الرسول فينبغي أن يستتاب، لأن هذا طعن في الصحابة. وغاية ما يمكن أن يقع من أحدهم هو أن يجتهد في بعض المسائل فينازعه غيره في ذلك الاجتهاد، كما اجتهد عمر في منع المؤلفة قلوبهم من حقهم من الزكاة الثابت بالكتاب والسنّة، باعتبار أنه رأى أن اللّٰه أغنى المسلمين عن تألف غيرهم بعد أن أعزهم اللّٰه بإظهار دينه. فترك عمر إعطاء هؤلاء من الزكاة كان لعدم الحاجة إلى تألفهم، وليس ذلك من قبيل نسخ النص بالاجتهاد(٢٤).

وبهذا ينتهي ابن تيميّة إلى منع نسخ النص بالإجماع أو بالاجتهاد، ومنع نسخ النص الأقوى بالنص الأضعف حتى لا يؤدي ذلك إلى ادعاء نسخ النصوص بناسخ ضعيف، لأن النص الثابت لا يزحزح حكمه إلا نص مماثل أو أقوى منه.

الزيادة على النص هل تعتبر نسخا أم لا؟

قد تقدم أن ابن تيمية لا يطلق مصطلح النسخ إلا على النسخ الخاص الذي يرفع الحكم الثابت بالخطاب السابق، بخطاب متأخر متراخ عنه، موافقا قول الجمهور، وإذا كان الأمر كذلك فهو لا يعد الزيادة على النص من قبيل

(٢٣) نفس المصدر ص ٣٢.

(٢٤) انظر الفتاوى م ٩٤/٣٣.

النسخ، لأنها لا ترفع موجب الحكم السابق بحيث تلغي الزيادة حكم المزيد عليه.

يقول في بيان أنواع الزيادة وموقفه منها: «الزيادة تارة ترفع موجب الاستصحاب وتارة ترفع موجب المفهوم، وتارة ترفع موجب الإطلاق والعموم، وفي هذين الموضعين تارة يكون قد ثبت أن المتكلم أراد مقتضى المفهوم أو الإطلاق والعموم، وتارة لم يثبت أنه أراده، فمتى لم يثبت أنه أراده فهو كتخصيص العموم، وأما إن ثبت أنه أراده فهو بمنزلة الاستصحاب الذي قرره السمع، رفعه يكون نسخا لكن ذلك لا لأنه مجرد زيادة على النص لكن لمعنى آخر، فالصواب ما أطلقه الأصحاب من أن الزيادة على النص ليست نسخا بحال، والقول فيها كالقول في تخصيص العموم وتقييد المطلق وأيضا فالزيادة تكون تارة في الحكم فقط وتارة في الفعل، فالأول مثل أنه أباح الجهاد أولاً ثم أوجبه، أو يندب إلى الشيء ثم يوجبه، فهنا زاد الحكم من غير أن يرفع الحكم الأول وإنما رفع موجب الاستصحاب المفهوم إلا أن يكون الخطاب الأول قد نفي الوجوب»[٢٥].

فالنسخ إنما يكون في الأحكام التي هي الأمر والنهي والإباحة، حينما يقع التنافي بين حكم الزائد والمزيد عليه، كأن يأتي أحد النصين بالتحليل والآخر بالتحريم أو العكس.

أما إذا لم يقع بينهما تناف كمثل قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ ﴾ [النور: ٢]. مع قول الرسول عليه السلام: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام».

فالحديث لم ينسخ حكم الآية إذ لا منافاة بينهما[٢٦].

والزيادة إذا رفعت موجبا الاستصحاب لا تعد نسخا ـ عنده ـ إذا لم يكن بخطاب شرعي. أما إذا كان الاستصحاب قد قرره الشرع كأن يكون الحكم الأصلي تحليلاً ثم جاء الخطاب المتأخر بالتحريم فهذا يعد نسخا، وليس ذلك راجعا لمجرد الزيادة على النص، بل لتنافي الأمرين، بحيث لا بدّ من إثبات أحدهما ونفي الآخر.

(٢٥) المسودة في أصول الفقه ص ٢١٠.   (٢٦) انظر الفتاوى م ٤٠٧/٦.

وابن تيمية لا يرى من هذا الباب قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. فإنه غير منسوخ بقوله عليه السلام بتحريم «كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير». لأن الآية لم تثبت تحليل ما سوى الأمور المذكورة. وإنما نفت تحريم ما سوى الثلاثة إلى حين نزول هذه الآية، والسكوت عن باقي المحرم من باب العفو الذي لم يحلل ولم يحرم. فالتحريم المبتدأ لا يعد نسخا لاستصحاب حكم الفعل(٢٧).

والزيادة إذا رفعت موجب المفهوم أو موجب العموم والإطلاق، فإن اتضح أن المتكلم لم يقصد مقتضى ذلك المفهوم أو العموم فهو بمثابة تخصيص العموم عنده. أما إذا تبين أنه أراده فهو بمنزلة الاستصحاب الذي شرعه الشارع فإذا رفع كان ذلك نسخا. فالزيادة إذا لم يكن بينها وبين المزيد عليه تناف فهي لا تعتبر نسخا.

وقد ذكر الشوكاني اختلاف الأصوليين وموقفهم من الزيادة على النص، فبين أن الزيادة إما أن تكون مستقلة عن المزيد عليه أو غير مستقلة.

فالأولى: وهي الزيادة المستقلة، فهي إما أن تكون من غير جنس المزيد عليه كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فلا شك أن هذه الزيادة لا تنافي المزيد عليه، فهي إذن غير ناسخة للحكم السابق بالاتفاق. وإما أن تكون من جنس المزيد عليه، كزيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس، فبعض العراقيين اعتبرها نسخا والجمهور لم يعتبرها كذلك.

والثاني: وهي الزيادة غير المستقلة، كزيادة التغريب على الجلد في الزنى وزيادة صفة الإيمان في رقبة الكفارة وزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة.

فذهبت الشافعية والحنابلة والمالكية وغيرهم وجماعة من المعتزلة إلى أنها لا تعتبر نسخا. وقالت الحنفية بأنها نسخ.

---

(٢٧) الفتاوى م ٣٥/٢١٥.

ومن الأصوليين من ذهب إلى التفصيل على أقوال أشبهها بالحق من نظر إلى نفس الزيادة هل هي رافعة للحكم الشرعي السابق أم لا؟. فإن كانت رافعة لحكم قصده الشارع فهي نسخ وإلا فلا. ولم يعدّوا رفع الحكم العقلي الأصلي نسخا. وهو اختيار أبي الحسن البصري والفخر الرازي والآمدي وكلام ابن تيمية يدل عليه(٢٨). وجوهر الخلاف بين الأصوليين في هذه المسألة هو هل الزيادة غير المستقلة عن المزيد عليه تعتبر رافعة للحكم الشرعي السابق أم لا؟.

فالحنفية اعتبروها رافعة أي بمعنى أنها ناسخة، والنسخ عندهم لا يكون إلا بالخبر المتواتر، أما أخبار الآحاد الصحيحة فهي لا تنسخ عندهم إذا تضمنت أحكاما زائدة على ما في القرآن. ولهذا رفضوا أحاديث صحيحة باعتبار أنها معارضة لما هو أقوى منها.

وأما جمهور الأصوليين فلم يعتبروا الزيادة نسخا لأنها في نظرهم غير معارضة لحكم المزيد عليه(٢٩). وقد نصر ابن تيمية هذا الرأي، فلم يعد شيئا من السنة ناسخا لما في القرآن البتة.

ومما سبق نستنتج أن ابن تيمية راعى تقديم الكتاب على السنة من حيث الرتبة فلم يجوّز أن تكون ناسخة لأحكامه لكن جوّز أن تكون مبيّنة لدلالته باعتبارها غير قطعية.

الدليل الثاني: السُّنَّة

معنى السّنة لغة واصطلاحا

السنّة في اللغة: الطريقة والسيرة التي يسير عليها المرء سواء أكانت محمودة أو مذمومة. يقال: سنّ الأمر بمعنى بيّنه، وسن السنة أي وضعها(٣٠).

---

(٢٨) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٩٤ - ١٩٦. الأحكام للآمدي م ٢/١٥٤ - ١٥٥.

(٢٩) انظر إرشاد الفحول ص ١٩٦.

(٣٠) انظر المعجم الوسيط م ٤٥٨/١.

وفي اصطلاح الأصوليين: هي ما صدر عن النبي ﷺ من قول وفعل وتقرير. فهي بهذا المعنى العام تطلق على الواجب وغيره، وهذا هو الذي عليه أهل اللغة والحديث. وأما عند الفقهاء فيطلقون لفظ السنة على ما ليس بواجب[٣١].

ويقول ابن تيمية: السنة هي ما سنّه الرسول وما شّرعه، فقد يراد به ما سنّه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنّه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما. فلفظ السنة يقع على معان كلفظ الشرعة ولهذا قال ابن عباس وغيره في قوله: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] سنة وسبيلاً. ففسروا الشرعة بالسنة، والمنهاج بالسبيل. واسم السنة والشرعة قد يكون في العقائد والأقوال وقد يكون في المقاصد والأفعال[٣٢].

وفي هذا القول إشارة إلى كون السنة عنده حجة ليس فقط في المجال الفقهي بل والاعتقادي أيضا.

حجية السنة

السنة هي المصدر الثاني للتشريع وقد أمر اللّه بطاعة رسوله في أكثر من ثلاثين موضعا من القرآن، وقرن بين طاعته وطاعة رسوله كما قرن بين مخالفته ومخالفته، إذ طاعة الرسول ﷺ محققة لطاعة اللّه وعصيانه مستلزم لعصيانه.

قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]. وقال جلّ ثناؤه: ﴿مَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[النساء: ١٣ - ١٤] فطاعة اللّه ورسوله موجبة للسعادة و الفوز، ومعصيتهما موجبة للشقاوة والخسران والإهانة.

---

(٣١) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٣٣. الفتاوى ١٨/٧.
(٣٢) الفتاوى ١٩/٣٠٧.

يقول ابن تيمية: «في الحقيقة فالواجب في الأصل إنما هو طاعة اللّه، لكن لا سبيل إلى العلم بمأموره وبخبره إلا من جهة الرسل، والمبلغ عنه إما مبلغ أمره وكلماته فتجب طاعته وتصديقه في جميع ما أمر وأخبر، وأما ما سوى ذلك فإنما يطاع في حال دون حال كالأمراء، الذين تجب طاعتهم في محل ولايتهم ما لم يأمروا بمعصية»(٣٣).

وهذا القول يبين مفهوم الطاعة، إذ المقصود بطاعة المخلوق هو تحقيق أمر الخالق ولما كان الرسول ليس في الحقيقة إلا مبلغا لأوامر اللّه، كانت طاعته دينا واجبا، إذ لا يمكن الاستغناء عن الرسالة. وأما طاعة غيره من العلماء والأمراء والآباء والأزواج فهي مشروطة بطاعة اللّه ورسوله، فلا تجب طاعتهم مطلقا لجواز مخالفتهم لشرع اللّه، وإنما هي مقيدة بالمعروف، ولهذا لا يجوز في نظره نصب إمام للناس يطاع في كل أمر ونهي، إذ لا عصمة لأحد بعد رسول اللّه ﷺ.

ولا ينبغي تقديم طاعة شخص معين ولا اتباع قياس أو ذوق، على طاعة اللّه ورسوله، لقوله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ [الحجرات: ١].

وقوله: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ [النور: ٥١]. ومعنى الطاعة الواجبة لهما هي اتباع الكتاب والسنة إذ هما متضمنان للهدى والعدل والحق علما وعملاً.

ولأجل ذلك أمتن اللّه بمجيء الرسالة ونزولها على خاتم الرسل إتماما لنعمته على عباده المؤمنين، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

---

(٣٣) الفتاوى ١٩/٦٩.

وقال أيضا: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]. قال ابن تيمية: قال غير واحد من السلف: الحكمة هي السنة لأن الذي كان يتلى في بيوت أزواجه رضي اللّه عنهن سوى القرآن هو سننه ﷺ. ولهذا قال ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه». وقال حسان بن عطية: «كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل بالقرآن فيعلمه إياها كما يعلّمه القرآن»(٣٤).

وقال عليه السلام: «لا ألفينَّ أحدكم متّكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري بما أمرت به أونهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدناه في كتاب اللّه اتبعناه، ألا وإن ما حرم رسول اللّه ﷺ مثل الذي حرم اللّه»(٣٥).

وقوله: «فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»(٣٦).

وقوله: «إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(٣٧).

منزلة السنة بالنسبة للقرآن

لا ريب أن للسنة نفس القيمة من حيث الاحتجاج، لكنها من حيث الرتبة متأخرة عن الكتاب. إذ هي وإن شاركته في كونها وحيا لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]. فقد نزلت عن رتبته لكونها وحيا بالمعنى فقط، ولا تتلى مثل تلاوته، ولم تحفظ كحفظه، وهي مقطوع بصحّتها على الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فهو مقطوع به جملة وتفصيلاً. أضف إلى ذلك أنها واقعة موقع المبين من المبين لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

---

(٣٤) الوصية الكبرى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١/ ٢٧١.

(٣٥) أخرجه أبو داود والترمذي.

(٣٦) رواه الشيخان.

(٣٧) رواه الشيخان.

فهي إذن راجعة في معناها عموما إلى الكتاب فهي تبيّن مجمله وتخصّص عامه وتقيّد مطلقه. والكتاب محتاج إلى بيانها، حتى قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب(٣٨).

وهذا ظاهر إذ عمومات الكتاب محتاجة إلى البيان والتفصيل، ولكن هل يقال إن السنة استقلت بأحكام زائدة على ما في القرآن؟ على قولين:

ذهب بعض العلماء إلى أن السنة يمكن أن تأتي بما ليس له أصل في الكتاب، لأن اللّه خص الرسول بالطاعة في غير موضع من القرآن، كقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ ﴾ [المائدة: ٩٢]. وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧]. فطاعة الرسول لا معنى لها إلا اتباع سنته وكل ما أمر به ونهى عنه مما ليس له أصل في الكتاب: بل وحذر من مخالفة رسوله وتوعد المخالفين بالوقوع في الكفر أو لحوق العذاب بهم، في قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣].

وقد أمر الرسول عليه السلام باتباع سنته، إذ هي مثل القرآن في قيمة الاحتجاج سواء وافقت ما فيه أو زادت عليه كما في قوله: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحِلُّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السباع ولا لقطة مال معاهد»(٣٩). فالسنة جاءت بأمور كثيرة لم ينص عليها في الكتاب كتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، وتحريم نكاح المرأة على عمتها، وتحريم لباس الحرير والتختم بالذهب بالنسبة للرجال، وجاءت برجم الزاني المحصن، وحددت للسرقة نصابا... إلخ.

وذهب فريق من العلماء إلى القول بمنع استقلال السنة بالتشريع، وإنها

---

(٣٨) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٣٣.

(٣٩) رواه أبو داود والترمذي.

لا تأتي بأحكام خاصة زائدة على ما فيه، وإن كل ما جاءت به له أصل في الكتاب. وإن الزيادة إن كان معناها أنها مبينة للمراد منه وشارحة لما فيه على وجه التفصيل بحيث يظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، على وجه لا يقع فيه التعارض بينهما فهذا مسلم. وأما إذا كان معناه أن الأحكام التي جاءت بها مستقلة تماما عما في القرآن، فهذا غير مسلم. إذ ما من حكم في السنة إلا وقد تضمنه على وجه العموم. فقد جاء الكتاب بتحليل الطيبات وتحريم الخبائث، كما في قوله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فبقي بين هذين الأصلين: الطيب والخبيث والحلال والحرام، أمور يمكن إلحاقها بأحدهما. فجاءت السنة فألحقت ما هو حرام أو شبيه به بأصله، وما هو حلال أو شبيه به بأصله. فلا يتعارض قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] مع ما نهى عنه الرسول ﷺ من أكل لحوم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير.(٤٠).

وظاهر قول ابن تيمية يؤيد هذا الرأي الأخير من أن السنة راجعة في عمومها إلى الكتاب، وإن كان ما يأتي به الرسول عليه السلام لا يكون منصوصا عليه بعينه في الكتاب. يقول مشيرا لهذا المعنى: «النصوص توجب اتباع الرسول وإن لم نجد ما قاله منصوصا بعينه في الكتاب»(٤١). ويقول أيضا: «وقد يكون من سنته ما يظنه أنه مخالف لظاهر القرآن وزيادة عليه كالسنة المفسرة لنصاب السرقة، والموجبة لرجم الزاني المحصن. فهذه السنة أيضا مما يجب اتباعه عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر طوائف المسلمين»(٤٢).

فهذا القول يشعر بأنه لا يظن إمكان مخالفة السنة لظاهر القرآن أو الزيادة عليه. ولكن سواء صح هذا الظن أم لم يصح، فإن الذي لا شك فيه هو أن ابن

---

(٤٠) انظر الموافقات للشاطبي م ٤/ص ٣٢ - ٣٣. أصول التشريع لعلي حسب الله ص ٣٧.
(٤١) الفتاوى ١٩/ ٨٤.
(٤٢) الفتاوى ١٩/ ٨٦.

تيمية لا يقول بمعارضة السنة لما في الكتاب، ولا يرفض العمل بها سواء قيل إنها زائدة عليه بأحكام خاصة أم لم تزد عليه.

أقسام السنّة ومراتبها في الاحتجاج: يقسم الأصوليون السنّة من حيث سندها إلى خبر متواتر، وخبر آحاد، ومنهم من يجعل بينهما قسما ثالثا وهو الخبر المشهور، لكن التقسيم الأول أشهر.

أ ـ المتواتر: التواتر لغة: عبارة عن تتابع الأشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة. ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون: ٤٤]. أي واحدا بعد واحد بمهلة.

ويفرّق الآمدي بين التواتر والمتواتر اصطلاحا، فيعرّف الأول بأنه عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيد للعلم بمخبره. ويعرف الثاني بأنه عبارة عن جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره(٤٣). فالمتواتر يشترط فيه أن ترويه الجماعة عن الجماعة يستحيل في حقها التواطؤ على الكذب ويحصل العلم بخبرها.

ب ـ الآحاد: وهو ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر. وهو قسمان: مشهور: وهو ما نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة(٤٤). وخبر الواحد: وهو ما رواه عدد لا يبلغ حد المتواتر والمشهور.

والحق أن هذه التعريفات تبقى نسبية، ولهذا فقد وقع فيها الخلاف.

وعمدة من يفرق بين النوعين أن الخبر المتواتر مفيد للعلم اليقيني لاستحالة تواطؤ الجماعة على الكذب ولاستناده إلى الحس المباشر. وإن خبر الآحاد هو ما رواه الواحد أو الاثنان فأكثر أي ما دون حدّ التواتر بحيث لا يحصل العلم الجازم به.

تقسيم ابن تيمية للسنة: يختار ابن تيمية تقسيما خاصًا للسنّة فيقسمها إلى نوعين:

---

(٤٣) الإحكام للآمدي ١/٢٥٨.
(٤٤) نفس المصدر ٢٧٤.

الأول: السنة المتواترة: وهي على مرتبتين: السنة المتواترة التي تفسر ظاهر القرآن ولا تخالفه كمثل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة وفرائضها وصفة الحج والعمرة، وغيرها من الأحكام. التي لم تفسر إلا من جهة السنة. وهذه قد أجمعت الأمة على الأخذ بها بلا خلاف.

والسنة المتواترة التي لا تفسر القرآن، أو يقال تخالف ظاهره كسنة رجم الزاني المحصن وتقرير نصاب السرقة وغير ذلك. وقد اتفق جميع السلف على العمل بها سوى الخوارج الذين يرون أنه لا ينبغي الأخذ بها لمخالفتها لظاهر القرآن.

الثاني: السنن المتواترة: وهي إما متلقاة بالقبول بين أهل العلم بها أو برواية الثقات لها. وقد اتفق أكثر أهل العلم على اتباعها، كأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم. وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وكثير منهم نفى أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما هي موجبة للعمل فقط.

وكثير من أهل الرأي يرد كثيرا منها لأجل شروط التزموا بها ومعارضات دفعوها بها إما باعتبار مخالفتها لظاهر القرآن أو للأصول أو قياس الأصول، أو لأن عمل أهل المدينة المتأخر على خلافها أو لغير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الفقه والأصول والحديث[٤٥].

فابن تيمية كما يظهر لا يفرق بين المتواتر والآحاد كدأب عامة الأصوليين، بل إن المتواتر ليس بعدد كثير محصور، وهو ما رواه الجم الغفير بحيث يحصل العلم بروايتهم، وإنما المقصود به ما أفاد العلم من غير تحديد بعدد معين.

يقول موضّحا رأيه: «فلفظ المتواتر يراد به معان، إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمّى متواترا إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلاً بكثرة عددهم فقط، ويقولون إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد العلم في كل قضية وهذا قول ضعيف.

---

(٤٥) قاعدة في المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ٢/١٧٢ - ١٧٣.

والصحيح ما عليه الأكثرون أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر، ويحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة، وأيضا فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقا له أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف وهذا في معنى المتواتر، لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض»(٤٦).

فابن تيمية لم يجعل للخبر المتواتر حدًّا وعددا معلوما يحصل العلم بتحققه ويختلف بنقصانه، وإنما حدّه هو إفادته للعلم، ويعرف ذلك بوجود العلم في النفس اضطرارا. فالضابط هو يقين النفس بمضمون الخبر وحصول العلم بذلك من غير اشتراط عدد معين. وهذا هو مذهب الجمهور(٤٧).

وقد رفض جميع الأقوال التي حددت العدد الذي يحصل به التواتر لأنها متكافئة في الدعوى. وأيّد بالمقابل رأي الجمهور قائلاً: «التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة كما يحصل الشبع عقيب الأكل، والري عند الشرب، وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قدر معين، بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام، وقد يكون لجودته كاللحم، وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله، وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك. كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم، وإن كانوا كفارا. وتارة يكون لدينهم وضبطهم، فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطئا، وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروي حديثا طويلاً فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه. وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء

(٤٦) الفتاوى ١٨/٤٨.

(٤٧) انظر المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل د. فاروق حمادة. ص ٣٥٩.

والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا ما ليس لمن له مثل ذلك. وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روي بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم، فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان كما يمتنع تواطؤهم على الكذب»(٤٨).

وكون الخبر معلوما أو غير معلوم هو أمر نسبي إضافي، فقد يحصل العلم بخبر لقوم ما لا يحصل لغيرهم، وقد يتواتر عند قوم خبر معين لم يتواتر عند غيرهم. فكون الخبر متواترا عند أهل العلم بالحديث والفقه لا يلزم أن يكون كذلك عند غيرهم. ومن لم يحصل له العلم بذلك لا يجوز له إنكار حصوله لغيره، إذ عدم العلم ليس بالضرورة علما بالعدم. فالأمّة إذا تلقّت خبرا بالقبول والتصديق، كان على الناس أن يسلموا بذلك لأنها لا تجتمع على اعتقاد ما هو خطأ فإن اللّه عصمها من الضلال.

ويقسم ابن تيمية على هذا الأساس التواتر إلى: عام وخاص. فالأول، هو ما تواتر عن عامة الناس وهذا قليل. والثاني، ما تواتر عن الخاصة وهم أهل العلم بالحديث وهو كثير. ولهذا فجلّ متون الصحيحين معلومة تلقوها بالقبول والتصديق أجمعوا على صحتها، لطول ممارستهم للحديث وإدراكهم لعلله، فرب حديث في أصله غريب تلقته الأمة بالقبول لصحته. كالحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب (ض) أنه قال: «سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: إنّما الأعمال بالنيات».

ويقسم التواتر أيضا إلى ما تواتر لفظه وما تواتر معناه، فالأول هو ما اتفق الرواة على لفظه مثل الحديث الذي أخرجه الشيخان: «من كذب علي متعمدا فليتبوّأ مقعده من النار». والثاني هو ما اختلفت فيه ألفاظ الرواة، ولكن توافقوا فيه على المعنى، وهو القاسم المشترك(٤٩). مثال ذلك أحاديث الشفاعة

---

(٤٨) الفتاوى م ١٨/٥٠ - ٥١.
(٤٩) انظر المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

والصراط والميزان والرؤية وفضائل الصحابة ومعجزات النبي عليه السلام وسجود السهو ونحو ذلك مما تواتر في المعنى دون اللفظ بعينه[٥٠].

وإذا كان العلم بخبر معين تابع للمخبر به وحاله، فإن الخبر الواحد عند ابن تيمية يفيد العلم إذا اقترن به ما يدل على ذلك. يقول: الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم... وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالاسفرائيني وابن فورك، فإنه وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم مستندين في ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد، فإن ذلك الحكم يصير قطعيًّا عند الجمهور وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي[٥١].

وكون الخبر الواحد يوجب العلم والعمل نصره ابن حزم في الأحكام، يقول في ذلك: قال أبو سليمان والحسين بن علي الكرابسي والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول اللّه ﷺ يوجب العلم والعمل معا وبهذا نقول»[٥٢]. لكنه حكى عن الجمهور من أهل الفقه أنهم لا يقولون بإيجاب الخبر للعمل، وفي هذا نظر.

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نلخص الأمور التي تفيد العلم بالخبر عند ابن تيمية:

١ ـ كثرة المخبرين مع استبعاد تواطئهم على الكذب، وهذا ما يسمّى بالتواتر اللفظي.

٢ ـ كثرة الروايات للمعنى الواحد بألفاظ مختلفة، وهو ما يسمى بالتواتر المعنوي.

---

(٥٠) انظر الفتاوى م ١٨/٤٩ ـ ٦٩.

(٥١) نفس المصدر ٤٠ ـ ٤١.

(٥٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/١١٩.

٣ ـ اتصاف الرواة بالديانة والعدالة والضبط.

٤ ـ موافقة أحد المخبرين للآخر في حديث طويل يمتنع عادة الاتفاق على مثله من غير تواطؤ.

٥ ـ كون الخبر روي بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم به من غير أن يكذبه أحد منهم.

٦ ـ تحقق المخبر بصدق الخبر لاطلاعه على أحوال الرواة ومعرفته بعلل الحديث. فالخبر ـ إذن ـ يفيد العلم، إما بسبب كثرة المخبرين أو تعدد طرق الحديث بحيث يصدق بعضها بعضا، وإما بالعلم بصفات المخبرين وأحوالهم، وإما بقرائن وضمائم تحتف بالخبر فتبين صدقه.

أما قول من قال من المتكلمين والفقهاء إن إفادة العلم بالخبر ترجع لتوفر عدد معين فهو قول باطل قطعا(٥٣).

العمل بخبر الواحد عند ابن تيمية

ذهب الجمهور إلى أن خبر الواحد حجة يجب العمل به، وهو قول ابن تيمية، بل إنه يرى أنه ليس في الأئمة الأربعة من يتعمد مخالفة الحديث الصحيح، وكل من خالف منهم العمل بحديث صحيح، فلا بدّ أن يكون عنده عذر حمله على تركه. ويلخص ابن تيمية جملة الأعذار والأسباب التي ترك لأجلها الأئمة العمل بخبر الواحد، فيرجعها إلى ثلاثة أصناف:

الأول: عدم اعتقاده أن الرسول ﷺ قاله.

الثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

الثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ.

وهذه الأصناف تتفرع إلى جملة أسباب أهمها:

السبب الأول: عدم بلوغ الحديث إلى المجتهد، وإذا لم يبلغه لم يكن مكلفا بوجوب العلم به، لأنه ليس في الإمكان إحاطة أي أحد بجميع حديث الرسول ﷺ.

---

(٥٣) انظر رفع الملام عن الأئمة الأعلام ٦٢ ـ ٦٥.

فهؤلاء الصحابة، وهم أعلم الأمة بحديثه وأفقهها بمراده، كان يغيب عن الواحد منهم أحاديث كثيرة، والسبب في ذلك أن النبي ﷺ كان إذا حدث أو أفتى أو قضى أو فعل شيئا، سمعه أو رآه من كان حاضرا من الصحابة دون غيرهم، فيعلم هؤلاء ما لا يعلم هؤلاء، فيقع التفاضل بينهم بحسب كثرة العلم وأيضا بحسب جودته.

وكذلك الشأن بالنسبة للتابعين ومن بعدهم من الأئمة والفقهاء، فإنه ليس أحد منهم بلغه جميع ما حدث به الرسول ﷺ، وإنما غاية ما يستطيع الواحد منهم، أن يكون ملمًّا بمعظم السنن. وغالب ما خولف لأجله مقتضى الحديث، يرجع لهذا السبب(٥٤).

السبب الثاني: عدم ثبوت صحة الحديث لديه باعتبار أنه بلغه بطريق لا يوثق به، كأن يصل إليه برواية متهم أو مجهول أو سيء حفظ، أو لاعتقاده ضعفه بسبب وجود علة قادحة، أو بسبب عدم استيفاء الراوي بشروط الصحة، أو بسبب انقطاع الحديث... لكن ذلك الحديث قد يبلغ غيره متصلاً وبإسناد صحيح فيقبله، أو قد يعلم أن تلك العلة ليست بقادحة أو أن ذلك الإسناد مما يصح الاحتجاج به(٥٥).

السبب الثالث: عدم العلم بدلالة الحديث أو عدم اعتقاده إرادة تلك الدلالة، باعتبار أن ذلك الحديث اشتمل على لفظ غريب عنه أو أن ذلك اللفظ له معنى مخالف للغة الرسول ﷺ أو أن ذلك اللفظ مجمل أو مشترك أو متردد بين الحقيقة والمجاز. أو ظن أن تلك الدلالة غير صحيحة لاعتقاده أن العام المخصوص ليس بحجة أو أن الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب(٥٦).

السبب الرابع: اعتقاده معارضة الخبر بما هو أقوى منه أو تلك الدلالة بما هو أرجح منه كتعارض العام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز...

---

(٥٤) رفع الملام ٥ - ١٩.
(٥٥) نفس المصدر ١٩ - ٢٥.
(٥٦) نفس المصدر ٢٥ - ٣٨.

وكتعارض حديث مع آية أو حديث آخر أو إجماع، وقد لا يكون ذلك معارضا حقيقة، أو هو معارض مرجوح(٥٧). فكل من خالف العمل بحديث صحيح فلا بدّ له من عذر في ذلك، إما لعدم علمه بالحديث أو لاعتقاده ضعفه أو لعدم اعتقاده دلالته على الحكم، أو لظنّه معارضته بما هو أقوى منه، فيترك العمل به لأجل ظاهر آية أو حديث آخر أو قياس أو استصحاب. . . وليس في الأئمة المتبوعين من يتعمّد مخالفة الحديث الصحيح . ومن ظن أن أبا حنيفة كان يترك العمل به لأجل القياس فليس الأمر كذلك فقد عمل بحديث التوضي بالنبيذ في السفر، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفتهما لمقتضى القياس لاعتقاده، صحتهما(٥٨).

وكذلك الإمام مالك لم يكن يتعمد مخالفة الحديث الصحيح، وما خالف فيه مقتضى الحديث قليل جدا. وأما باقي أقواله فأكثرها وافق الحديث في إحدى الروايتين عنه. وإنما ترك بعض أصحابه العمل بالقول الموافق للحديث، كما في مسألة رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وغيرها. ويرجح ابن تيمية مذهب أهل المدينة على مذهب أهل العراق لأنهم أكثر موافقة للحديث، بخلاف العراقيين فقد خالفوا السنة كثيرا، وإن لم يتعمدوا ذلك(٥٩).

فابن تيمية لم يكن يستجيز لنفسه ولا لغيره مخالفة الحديث الصحيح بدون عذر، إذ كان كغيره من أهل الحديث شديد الحرص على اتباع السنة، وإنما كان ترجيحه لمذهب الإمام أحمد لأجل اتباع الحديث في جميع أقواله، إلا فيما لم يصب فيه الحق، فلم يكن ملزما باتباعه حينئذ. ولهذا كان ابن تيمية يختار دائما القول الذي دلت عليه السنة وعلم به الصحابة، سواء وافق قول أحمد أو غيره من الأئمة أو لم يوافقه. فما دام الحديث صحيحا عمل به، ولا ينظر إلى من خالفه كائنا من كان. وأما إذا عارضه غيره، مما هو أقوى منه كظاهر

---

(٥٧) رفع الملام ٣٨ - ٤٦.

(٥٨) انظر الفتاوى ٢٠/٣٠٤.

(٥٩) نفس المصدر ٢٠/٣٢٧.

القرآن أو السنة المتواترة أو المشهورة، فإنه ينظر في نوع التعارض، فإن كان اختلافا في التنوّع فقط، عمل بكل نص في محله، وبيّن المراد بكـل منهـما وتأوّل لذلك ما وسعه التأويل الصحيح. وإن كان اختلاف تضاد عمل بالأقوى سندا ودلالة. فقد رد حديث مسلم: «إن الله خلق التربة يوم السبت، وخلق الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الإثنين، وخلق المكروه يـوم الثلاثـاء، وخلق النور يوم الأربعـاء، وبث فيها الـدواب يوم الخميس، وخلق آدم يـوم الجمعة» لمخالفته لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الحديد: ٤]. وبيّن أنه ليس من كلام النبي ﷺ[٦٠].

وأما إن عارضه خبر مثله، نظر أيضا في نوع التعارض، فإن كان تضادًّا قدم الأقوى سندا ودلالة، وإلا عمل بكل منهما في محله. وهو لا يجيز أن يقع التعارض بين حديثين سندا ومتنا أبدا، إلا أن يكون أحدهما نـاسخا والآخـر منسوخا.

وأما إن عارض حديث مسند ثابت آخر مرسلاً، قدم الأول على الثاني، لأن المرسل لم تعلم عدالة وحفظ راويه، وإن حاز في نفس الأمر أن يكون عدلاً حـافظا، لكن لا سبيـل إلى العلم بذلـك، والمرسـل يدخـل عنده في إطـار الضعيف، فلا يحتج به وحده إلا إذا تعددت طرقه، وامتنعت الموافقة بينها قصدا، بحيث يعلم أن مثل هذا الخبر لا يمكن أن يتواطأ رواته على الكذب، لاشتماله على تفاصيل كثيرة. فهذا يصح الاحتجاج به. وبهذا الطريق يمكن في نظره الجزم بكثير من المنقولات في الحديث والتفسير والمغازي وسائر ما ينقله الناس من الأقوال والأفعال[٦١].

وأما الحديث الحسن، فكان يحتج به لتعدد طرقه، وعلى كل حال، فلم يكن يحتج بالحديث الضعيف بمفرده، وإنما كان يعتضد ويستشهد به، إذا كان معه غيره. أما إذا كان وحده في الباب، فلا يحتج به، ولهذا ردّ الأحاديث التي

---

(٦٠) انظر الفتاوى ١٨/١٨.
(٦١) انظر الفتاوى ١٣/٣٤٧.

رويت بلفظ يصرح بزيارة قبر الرسول ﷺ، لأنها ضعيفة أو موضوعة، وجزم بأن أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد لم يخرجوا شيئا منها(٦٢).

وخلاصة القول إن ابن تيمية في أحاديث الأحكام كان يرجح أقوى الدليلين، ويعمل بالأصح سندا ومتنا، ولم يكن يجوز الاستدلال بحديث معتل مكذوب، ولا بحديث صحيح لا يدل على المطلوب. والغلط في الاستدلال بالحديث يرجع لأمرين: أحدهما، عدم العلم بالإسناد الصحيح وما يميز بينه وبين السقيم. وابن تيمية كان له علم برواة السند وأحوال الرجال، تعديلاً وتجريحا. والثاني، عدم الفقه والفهم لمتن الحديث. وابن تيمية كان له بصر بالمراد بالحديث وخصوصا إذا عارضه في الباب غيره، فيجتهد في تخريج كل حديث تخريجا حسنا، ينتفي معه التعارض الظاهر بين الأحاديث المختلفة. فالغلط يقع إذن - إما في الإسناد أو المتن. والذي يعاب على بعض أهل الحديث الأمران معا: قلة المعرفة وقلة الفهم. «أما الأول فبأن يحتجوا بأحاديث ضعيفة أو موضوعة أو بآثار لا تصلح للاحتجاج، وأما الثاني فبأن لا يفهموا معنى الأحاديث الصحيحة، بل قد يقولون القولين المتناقضين، ولا يهتدون للخروج من ذلك، والأمر راجع إلى شيئين إما زيادة أقوال غير مفيدة تظن أنها مفيدة، كالأحاديث الموضوعة، وإما أقوال مفيدة، لكنهم لا يفهمونها، إذ كان اتباع الحديث يحتاج أولاً إلى صحة الحديث، وثانيا إلى فهم معناه»(٦٣).

الدليل الثالث: الإجماع

تعريف الإجماع: الإجماع لغة يأتي لمعنيين، أحدهما العزم والتصميم، كما في قوله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾ [يونس: ٧١]. وقول ابن عمر: «لا يصوم إلا من أجمع الصيام قبل الفجر»(٦٤). والثاني الاتفاق، يقال أجمع القوم على كذا، أي صاروا ذوي جمع(٦٥).

---

(٦٢) انظر الرد على الأخنائي ٨٧ - ٨٨.
(٦٣) نقض المنطق ٢٢.
(٦٤) رواه مالك والنسائي والترمذي.
(٦٥) انظر إرشاد الفحول ٧١.

وأما في الاصطلاح، فقد اختلف الأصوليون في تعريفه على أقوال منها:

- إن الإجماع عبارة عن اتفاق أمّة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية، قاله الغزالي.

- إن الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع، قاله الآمدي(٦٦).

- إن الإجماع هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور، قاله الشوكاني(٦٧).

- إن معنى الإجماع أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، قاله ابن تيمية(٦٨).

فتعريف الإجماع الشرعي يقيد بأمرين أساسيين: الأول: أن يقع من طرف المجتهدين من أمة محمد ﷺ إذ العبرة برأي العلماء لا برأي العامة، وبرأي علماء المسلمين لا بغيرهم. وقد خالف الغزالي في تعريفه القيد الأول. الثاني: أن يقع الإجماع على حكم شرعي، إذ الحجة، إنما تقوم بالإجماع الشرعي لا غيره. وقد خالف هذا القيد الآمدي والشوكاني.

وتعريف ابن تيمية على ظاهره يقتضي ذلك، لكن مقصوده على كل حال هو الإجماع على الأحكام الشرعية دون غيرها، وأما اشتراط كون الإجماع يقع مطلقا في أي عصر من العصور فهو شرط مختلف فيه، فقد أثبته البعض وحصره البعض الآخر في عصر الصحابة لا غير، وسكوت ابن تيمية على هذا الشرط يدل على أن العلم بالإجماع بعد عصر الصحابة متعذر غالبا.

إمكان العلم بالإجماع

إذا كان الاحتجاج بالنصوص أمرا متّفقا عليه من طرف جميع علماء

(٦٦) الإحكام في أصول الأحكام ١/١٦٧.
(٦٧) إرشاد الفحول ٧١.
(٦٨) الفتاوى ٢٠/١٠.

المسلمين، فإن الإجماع كدليل ثالث يلي مرتبة النصوص، قد وقع الخلاف في إمكان انعقاده والعلم به. فذهب أكثر الفقهاء والأصـوليين إلى إمكان وقـوعه والعلم به وأنه حجة شرعية يجب العمل به خلافا لبعض أتباع الفرق الأخرى.

وقد استدل القائلون باستحالة إمكان الإجماع بأدلة منها:

١ ـ تفرّق المجتهدين في الأمصار، وعدم استقرارهم في مكان معين، يحول دون اجتماعهم على رأي واحد.

٢ ـ إن اتفاقهم إما أن يكون مبنيًّا على دليل قطعي أو ظني، وكـلاهما باطل. فأما الدليل القطعي، فلا يجوز أن ينعقد عليه الإجماع، لأن مجرد نقله يغني عن الإجماع، ولا يجوز إخفاء نقله عادة، ولا الامتناع عن ذلك، فعدم نقل الدليل القطعي يدل على عدم وجوده، وأما الدليل الـظني فلا يمكن أن يحصل بناء عليه إجماع، إذ اختلاف العقول والأذهان والدواعي الصارفة عن الاعتراف بالحق، مع كثرة أهل الإجماع، تحول عادة دون الاتفاق على رأي واحد، كما يستحيل عادة الاتفاق في يوم واحد على أكل طعام واحد.

٣ ـ إنه على التسليم بوقوع الإجماع لا يمكن العلم به، إذ معرفة اتفاقهم على حكم واحد يحتاج لسماع قول كل واحد من أهل الحل والعقد أو مشاهدة فعل أو ترك يدل على رأيه، وهذا متعذر عادة، إذ الاطلاع على رأي كل واحد من المجتهدين غير ميسور لا سيما مع كثرتهم وانتشارهم في الأقطار المختلفة. وبتقدير معرفة قوله أو مايدل عليه من الفعل أو الترك، فذلك لا يفيد اليقين، إذ قد يكون غير مطابق لمعتقد، وبتقدير أن ذلك دال على معتقده، فقد يرجع عن قوله قبل انعقاد الإجماع، فهذا كله مما يمنع العلم به(٦٩).

وقد أجاب القائلون بالإمكان بما يلي:

١ ـ لا يمتنع أن يقع الإجماع بناء على دليل قطعي، ووجوده لا يغني عن الإجماع، إذ يجوز عدم نقله، فيكون الإجماع مقوّيا لسنده، كما يجوز أن يكون

(٦٩) انظر الفتاوى للآمدي ١/١٦٨ ـ ١٧٠.

ظني الدلالة، فيكون الإجماع مقويا لدلالته. وأما الدليل الظني فلا يمتنع معه حصول إجماع من طرف جميع المجتهدين، لا سيما إذا كان جليًّا، ولا يمتنع وقوع الإجماع بناء عليه إلا إذا كان خفيًّا يعسر استنباطه.

٢ ـ إن الإجماع واقع لا محالة بدليل إجماع المسلمين كافة، بما فيهم أهل الحل والعقد على وجوب الصلوات الخمس ووجوب الزكاة والحج والصوم وغير ذلك من الأحكام التي مبناها الدليل القطعي[٧٠].

وما اعترضوا به على بناء إجماع على دليل ظني باطل بالواقع، ودليل الوقوع هو ما علمناه علما لا مراء فيه من أن مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي، وأن مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك، مع وجود جميع ما ذكروه من التشكيكات والوقوع في هذه الصور دليل على الجواز. فإن قيل إنما علمنا أن مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة في ذلك، لأنا علمنا قول الشافعي وقول أبي حنيفة، وهو قول يمكن الاطلاع عليه، فعلمنا أن مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ولا كذلك في الإجماع، لأنه لم يظهر لنا نصّ عن اللّٰه والرسول يكون مستند إجماعهم، ولو عرف ذلك لكان هو الحجة، قلنا هذا وإن استمر لكم ههنا، فلا يستمر فيما نقله قطعا من اعتقاد النصارى واليهود من إنكار بعثة النبي عليه السلام، فإن ذلك لم يظهر لنا فيه أنه قول موسى ولا عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له. فما الجواب ههنا، فهو الجواب في محل النزاع[٧١].

وهذا جواب ضعيف، ولعل سبب ظهور رأي نفاة الإجماع هو غلو الأصوليين في ادعاء وقوع الإجماع بناء على أي دليل ظني، وفي أي عصر من العصور، من غير قيد. ولا ريب أن الدفاع عن مثل هذا الموقف صعب، فلا بدّ من تحديد معنى الإجماع الذي يمكن انعقاده والتمييز بين ما يمكن العلم به وما لا يمكن.

---

(٧٠) نفس المصدر السابق ١٦٩ وأصول الفقه وابن تيميّة ١/٢٦٨.

(٧١) الأحكام للآمدي ١/١٧٠.

فأقول: الإجماع بمعنى الاتفاق على رأي واحد من جميع المجتهدين، وبشرط العلم المباشر بقول كل واحد يعز انعقاده في غير المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، كالصلوات الخمس وأعداد الركعات ووجوب الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وغير ذلك... فالإجماع من هذا النوع كثير، وهو واقع بلا خلاف بين المسلمين، وهو مستمر بإذن الله في جميع العصور، لأن مستنده نصوص قطعية. ولا يقال: لا فائدة في الإجماع على نص قطعي لأن ثبوته بنفسه مغن عن الإجماع، إذ الاتفاق حول النص القطعي مما يقوّي سنده ويقوّي دلالته ويؤكد حكمه. ولا ريب أن مثل هذا الإجماع هو أجدر بهذه التسمية، ولذلك قال الشافعي: «لست أقول، ولا أحد من أهل العلم، هذا مجتمع عليه، إلا لما لا تلقى عالما أبدا، إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا»[٧٢].

فهذا القدر من الإجماع لا يسع أحداً إنكاره لأنه واقع بلا شك، سواء جرى استقراء آراء المجتهدين أم لا، إذ لا يجوز لمسلم القول بخلافه.

ودون هذا الإجماع ما أجمع عليه الصحابة من المسائل التي مبناها الدليل الظني، كإجماعهم على تحريم المرأة على عمتها وعلى خالتها، وإعطاء الجدة السدس من الميراث وغير ذلك. فهذا النوع، وإن كان دون الأول رتبة، فهو حجة لإمكان العلم بآراء الصحابة عموما، ولو مع تفرّقهم في الأقطار، لأن عددهم كان محصورا، ومعرفة أعيان المجتهدين منهم كانت ميسورة، ولأن سكوت أحدهم عن إبداء الحق الذي كان يعتقده، كان مستبعدا، ولا يعترض على كون إجماعهم استند في الأصل على دليل ظني، لأن اتفاقهم عليه يدل على صدقه وثبوته، وفائدة الإجماع عليه، هي رفع مرتبته من الظن إلى القطع، وعامة المسلمين على الاحتجاج بهذا النوع، ولم يخالف فيه إلا بعض الفرق كالشيعة والخوارج.

وأما إجماع من جاء بعدهم من التابعين وغيرهم على بعض الأمور

---

(٧٢) الرسالة ٥٣٤.

الحادثة، فالعلم بحصوله متعذر غالبا بسبب كثرة المجتهدين وتفرقهم في الأمصار وصعوبة الاطلاع على رأي كل واحد منهم، وغاية ما يمكن العلم بيسر به، هو رأي رؤوسهم من الأئمة المعروفين بالفتوى.

يقول ابن تيمية في بيان الإجماع المتفق عليه والمختلف فيه «الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة وأما ما بعد ذلك، فتعذر العلم به غالبا، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي وغير ذلك»(٧٣).

فإجماع التابعين، وإن كان في نفسه ممكنا، فالعلم به متعذر غالبا، لصعوبة استقراء جميع آرائهم وما يمكن العلم به هو الاستقراء الجزئي لبعض آراء المجتهدين، لكن في مثل هذا لا يدعي فيه إجماع لجواز وجود المخالف، ولا ينبغي أن يدعي كل أحد الإجماع، وهو غير عالم بمواضع الإجماع والنزاع وأقاويل السلف. وكثير ممن يدعي ذلك لا يكون معه إلا مجرد عدم العلم بالمنازع، وعدم العلم ليس علما بالعدم، فدعوى الإجماع ليس معناها الجزم بنفي المخالف، وإنما عدم العلم بوجوده، ومن ادعاه في موارد النزاع فدعواه مردودة. وقد رد الشافعي وأحمد وغيرهما على من ادعى الإجماع حتى إن الإمام أحمد كثيرا ما كان يقول: «من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه أن الناس لم يختلفوا، ولكن يقول لا أعلم مخالفا». وأبو ثور قال: إن الذي يذكر من الإجماع معناه أنا لا نعلم منازعا(٧٤).

فالإجماع منه ما يكون مقطوعا به، كالإجماع حول المسائل المعلومة من

---

(٧٣) قاعدة في المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ٢/١٧٣.
(٧٤) انظر الرد على الأخنائي ١٩٤ ـ ١٩٥.

الدين بالضرورة والمسائل المعروفة التي اتفق عليها الصحابة، فهذا النوع يجزم فيه بنفي المخالف ومنه ما يكون مظنونا، كإجماع التابعين ومن بعدهم على بعض المسائل التي لم يعلم لها مخالف. فمن ادعى الإجماع فيها لا ينبغي له الجزم بذلك، والأحوط أن يعبر بما يدل على عدم يقينه بنفي المنازع، كأن يقول: لم أحفظ في هذه المسألة خلافا وما أشبه هذا. وقول الإمام أحمد في تكذيب مدعي الإجماع، ليس معناه إنكار الإجماع مطلقا، كما توهّم البعض، وإنما إنكار «دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة المحمودة. ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث. وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين، ثم هذا منه نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي، وهو كالإجماع السكوتي أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف»(٧٥).

حجية الإجماع

لقد سبقت الإشارة إلى أن الإجماع حجة عند جمهور علماء المسلمين، إلاّ من بعض من خالفهم من الشيعة والخوارج، وبعض المعتزلة كالنّظام. وقد استدل ابن تيميّة على حجية الإجماع بنفس أدلة الجمهور ومن هذه الأدلة مايلي:

ـ قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥]. هذه الآية مشهورة في الاحتجاج بها على الإجماع، وقد احتج بها الشافعي، وقبله الإمام مالك. يقول ابن تيميّة: «والآية دلت على أن متبع غير سبيل المؤمنين مستحق للوعيد، كما أن مشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مستحق للوعيد. ومعلوم أن هذا الوصف يوجب الوعيد بمجرده، فلو لم يكن الوصف الآخر يدخل في ذلك لكان لا فائدة في ذكره وهنا للناس ثلاثة أقوال: قيل اتباع

---

(٧٥) المسودة في أصول الفقه ٣١٦.

غير سبيل المؤمنين هو بمجرد مخالفة الرسول المذكورة في الآية، وقيل بل مخالفة الرسول مستقلة بالذم، فكذلك اتباع غير سبيلهم مستقل بالذم، وقيل بل اتباع غير سبيل المؤمنين يوجب الذم كما دلت عليه الآية. لكن هذا لا يقتضي مفارقة الأول، بل قد يكون مستلزما له، فكل متابع غير سبيل المؤمنين هو في نفس الأمر مشاق للرسول، وكذلك مشاق الرسول متبع غير سبيل المؤمنين وهذا كما في طاعة اللّه والرسول، فإن طاعة اللّه واجبة وطاعة الرسول واجبة، وكل واحد من معصية اللّه ومعصية الرسول موجبة للذم، وهما متلازمان، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع اللّه»(٧٦).

فلحوق الذم بكل منهما على سبيل الانفراد لا تدل عليه الآية، لأن الوعيد فيها على المجموع، وكون الذم لا حقا بأحدهما دون الآخر، إما مشاقة الرسول فقط، أو اتباع غير سبيل المؤمنين فقط باطل، لأن ذكر الآخر يصير لا فائدة فيه، وكون الذم لاحقا بكل منهما باعتباره مستلزما للآخر وارد، لأن مخالفة أحدهما هي مخالفة للآخر. فمن شاق الرسول فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وهذا ظاهر. ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضا، فكل من خالف إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعا، وإجماعهم لا يكون إلا على نصّ من الرسول ﷺ، فالمخالف لهم مخالف للرسول(٧٧).

ـ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فيه أمر بطاعة أولي الأمر من الأمراء والعلماء إذا لم يتنازعوا، وهو يقتضي أن اتفاقهم حجة وأمرهم بالردّ عند التنازع إلى اللّه والرسول، فأبطل الرد إلى إمام مقلد أو قياس فاضل(٧٨).

ـ وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

---

(٧٦) معارج الوصول ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/١٩٣.

(٧٧) نفس المصدر ١/٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٧٨) الفتاوى ١٩/٦٧.

﴿ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]. قال: «وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، كما وصف نبيّهم بذلك في قوله: ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال، لكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر»(٧٩).

ـ وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] قال: «والوسط العدل الخيار، وقد جعلهم اللّٰه شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول، وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ مرّ بجنازة، فأثنوا عليها خيرا، فقال: «وجبت، وجبت، ثم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها شرا، فقال: وجبت، وجبت. قالوا: يا رسول اللّٰه: ما قولك وجبت، وجبت، قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرا، فقلت وجبت لها الجنة. وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرًّا، فقلت وجبت لها النار، أنتم شهداء اللّٰه في الأرض»(٨٠).

فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن اللّٰه أمر بشيء، فقد أمر به، وإذا شهدوا أن اللّٰه نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء اللّٰه في الأرض(٨١).

ـ وقوله: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣].

وقوله: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]. فبين أن سبب الاجتماع والألفة هو الاجتماع على الدين، وسبب الفرقة هو ترك الاجتماع عليه، فإذا اجتمعوا كانوا مرحومين ومطيعين

---

(٧٩) معارج الوصول ضمن مجموعة الرسائل ١/١٩١.
(٨٠) رواه البخاري ومسلم والنسائي.
(٨١) معارج الوصول ١/١٩٢.

للّه، وأما إذا اجتمعوا على غير ما أمرهم اللّه به لم يكونوا مطيعين للّه ولا مرحومين(٨٢).

ـ وقوله ﷺ: «ثلاث لا يغل عليهم قلب مسلم، إخلاص العمل للّه، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم» الحديث مشهور في السنن. يقول: فحقوق الرعاة مناصحتهم، وحقوق الرعية لزوم جماعتهم، فإن مصلحتهم لا تتم إلا باجتماعهم، وهم لا يجتمعون على ضلالة، بل مصلحة دينهم ودنياهم في اجتماعهم واعتصامهم بحبل اللّه جميعا»(٨٣).

ـ وقوله «إن اللّه أجاركم على لسان نبيكم أن تجتمعوا على ضلالة». فما اتفق عليه المسلمون فهو حق جاء به الرسول، فإن أمته، وللّه الحمد، لا تجتمع على ضلالة(٨٤).

وقد روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، منها: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وفي رواية: «لا تجتمع على خطأ». وفي رواية أخرى: «لم يكن اللّه ليجمع هذه الأمة على الخطأ»(٨٥) واحتج غير ابن تيميّة بآثار أخرى، منها:

قوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرّهم من خذلهم حتى يأتي أمر اللّه»(٨٦).

وقوله «ألا فمن سره بحبحة الجنة، فليلزم الجماعة»(٨٧).

فهذه الأدلة مفيدة في كون الإجماع حجّة قاطعة على رأي الجمهور، وقد اعترض عليها النافون للإجماع باعتراضات بعضها وجيه، وإن كانت لا تقوى

---

(٨٢) انظر الفتاوى ١/١٧.

(٨٣) نفس المصدر ١/١٨ ـ ١٩.

(٨٤) نفس المصدر ٢٢/٣٧٣.

(٨٥) رواه أحمد وأبو داود والطبراني في معجمه الكبير والحاكم.

(٨٦) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة.

(٨٧) رواه الشافعي وأحمد والترمذي.

على مدافعة مجموع ما احتج به الجمهور، وغالب هذه الاعتراضات ركّزت على كون الأدلة المحتج بها لا تدل على المطلوب صراحة، وأن الأخبار التي ساقها المثبتون ليست متواترة حتى تقوم بها الحجة[٨٨].

والمتتبع لأدلة الجمهور يرى أن كل دليل بمفرده لا يدل على حجية الإجماع، لكن يستفاد من مجموع الأدلة ما يقوم دليلا قويًّا على صحة الإجماع. ولو لم يحثّ الشارع إلا على لزوم جماعة المسلمين واتباع ولاة الأمور، لكان ذلك كافيا لاتباع الإجماع، فكيف إذا كان الإجماع مبنيا على النص؟.

أقسام الإجماع: ينقسم الإجماع من حيث قوّته إلى قطعي وظنّي، فالقطعي، هو ما جزم فيه المستقرئ لأقوال العلماء بانتفاء المخالف، من المؤمنين، وهذا النوع حجة ملزمة للجميع فلا تجوز مخالفته، وهو في نظر ابن تيميّة لا ينعقد إلا على نص، لأنه من غير الجائز أن تقوم به الحجة القاطعة من غير أن يتبين فيه الهدى من جهة الرسول ﷺ.

وأما الظني، فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي، وهو ما لم يقطع فيه المستقرئ بانتفاء المنازع، لكنه يتتبع أقوال العلماء، فلا يجد مخالفا في تلك المسألة، أو يشتهر القول فيها من طرف بعضهم، فلا يعلم له منكر. فهذا الإجماع يجوز الاحتجاج به غير أنه لا يقوى على دفع النصوص المعلومة، لأنه حجة ظنية، إذا لم يجزم فيه بنفي المخالف بل ظن عدمه. فمتى قام الدليل على منافاته لنصّ معلوم أو على وجود مخالف له رفع الاحتجاج به، وهو إنما يتمسك به المحتج ما دام ليس في الباب ما هو أقوى منه. وأما إذا ظن أن دلالة النص أقوى منه فلا ينبغي أن يقدمه عليها، بل يعمل بأقوى الدليلين[٨٩].

ويدخل ضمنه ما يسمى بالإجماع السكوتي، وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول فينتشر ويعرف بين المجتهدين، لكنهم يسكتون عنه من غير أن

---

(٨٨) انظر أصول الفقه وابن تيمية ١/٢٧٨ - ٢٨٤.

(٨٩) انظر الفتاوى ١٩/٢٦٧ - ٢٦٨.

يظهر منهم إنكار. فهذا النوع اختلف فيه الفقهاء والأصوليون على ثلاثة أقوال:

الأول: إنه ليس بإجماع ولا حجّة، وهو منقول عن داود الظاهري وابنه المرتضى، وعزاه القاضي إلى الشافعي واختاره، وقال إنه آخر أقوال الشافعي. وقال الغزالي والرازي والآمدي، إنه نص الشافعي في الجديد، وقال الجويني إنه ظاهر مذهبه.

والثاني: إنه إجماع وحجة، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشافعية والإمام أحمد، وبه قال أبو حامد الاسفرائيني، وقال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا في تسميته إجماعا مع اتفاقهم على وجوب العمل به.

الثالث: إنه حجة وليس بإجماع، وهو قول أبي هاشم وأحد الوجهين عن الشافعي وهو اختيار الآمدي(٩٠).

وظاهر قول ابن تيميّة أنه حجة ظنية وإجماع ظني.

وقد استدل النافون لكونه إجماعا بما يلي:

١ ـ لا ينسب لساكت قول. وإلا كان كذبا عليه، لاحتمال عدم الرضى به.

٢ ـ السكوت ليس دليلاً على الموافقة لجواز أن يكون سكوته بسبب عدم اجتهاده في حكم تلك الواقعة، أو اجتهد، ولكن لم يصل إلى حكم أو أنه فضل التروّي إلى حين اطمئنانه إلى حكم أو أنه جزم بشيء لكنه هاب إبداءه أو خشي على نفسه، أو اعتقد أن كل مجتهد مصيب ما دام قد استند لدليل، فلا داعي للاعتراض عليه.

وأجاب عن ذلك المثبتون:

١ ـ السكوت من غير عذر وبعد مضي مدة كافية للتأمل والبحث يكون دليلاً على الموافقة لأن السكوت في موضع البيان بيان.

---

(٩٠) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ٨٤. الإحكام للآمدي ١/٢١٤.

٢ ـ إن عدم اجتهاد المجتهد بعيد لأن فيه إهمال ابداء حكم اللّٰه المتعين عليه، وأما كونه اجتهد فلم يصل إلى شيء فهذا أيضا بعيد، لأن ما من حكم إلا وقد نصب اللّٰه عليه دلائل وأمارات تدل عليه. وأما أن يكون قد سكت تَقِيَّة، فهذا ليس من خلق المجتهدين ثم إنّ إظهار رأيه بعد مباحثته لا توجب له خيفة في نفسه لأن المخوف إن كان خاملاً فلا تقيّة منه، وإن كان ذا شوكة فمحاباته غشّ في الدين.

٣ ـ إنه جرى في العادة أن يتصدر الكبار للفتوى دون غيرهم، فسكوت الصغار يدل على المتابعة(٩١).

والقول الراجح هو من اعتبره حجة فقط وإن سمي إجماعا فهو ظني لا غير.

وابن تيميّة يفرق بين الإجماع القطعي والإجماع الظني في الحكم، فالأول يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص لتركه، ولكن لا يكون إلا فيما علم ثبوته بالنص المعلوم. وأما غير المعلوم فيمتنع تكفير مخالفه لأنه مظنون لاحتمال أن يكون ظن الإجماع خطأ(٩٢).

قوّة الإجماع ومرتبته بين الأدلة: إن مرتبة الإجماع عند ابن تيميّة تلي مرتبة الكتاب والسنة. فهو في الاستدلال لا يقدم على الكتاب شيئا لا سنّة ولا إجماعا ولا قياسا، وكذلك السنة لا يقدم ما دونها عليها لا إجماعا ولا قياسا، وكذلك الإجماع لا يقدم عليه ما دونه. وهذه الأدلة بهذا الترتيب لا ينسخ الأضعف منها الأقوى، ولأجل ذلك منع أن تنسخ السنة الكتاب، كما منع نسخهما بالإجماع. وتعتبر هذه أصولاً عنده لما سواها واجبة الاتباع. يقول في بيان هذه المسألة «الحجة الواجبة الاتباع الكتاب والسنة والإجماع، فإن هذا حق لا باطل فيه واجب الاتباع لا يجوز تركه بحال، عام الوجوب لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه»(٩٣).

---

(٩١) الإحكام للآمدي ١/٢١٤. (٩٢) الفتاوى ١٩/٢٧٠. (٩٣) الفتاوى ١٩/٥.

والاحتجاج بالإجماع لا ينبغي أن يتجاوز مرتبته كدليل ثالث، فلا يقدم على غيره ممّا هو أقوى منه، ولا يعتمد عليه وحده، مع الاستغناء عن النصوص لأنه في أصله لم يبن إلا عليها. وقد عاب ابن تيميّة قول من زعم من المتأخرين أن معظم الشريعة يستند إلى الإجماع، فقال في تفنيد ذلك: «ومن قال من المتأخرين إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك. وهذا كقولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإن هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام.

وقد قال الإمام أحمد رضي اللّٰه عنه: «إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام، حدثت جميع أجناس الأعمال، فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة. والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه، إذ هم أهل الإجماع، فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح: «اقضِ بما في كتاب اللّٰه، فإن لم تجد فبما في سنة رسول اللّٰه، فإن لم تجد فبما به قضى الصالحون قبلك. وفي رواية: فبما أجمع عليه الناس». وعمر قال: «قدّم الكتاب ثم السنة». وكذلك قال ابن مسعود مثلما قال عمر: «قدّم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع». وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر، لقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[94].

فمن قال بتقديم الإجماع على النصوص باعتباره أقوى دلالة فقد أخطأ، فالصواب هو ما عليه السلف من تقديم النصوص عليه، لأنه إنما استند إليها في الأصل، فهو فرع بالنسبة إليها، فلا يقدم الفرع على أصله، ولأن العلم بالإجماع غالبا متعذر، إذ الإحاطة بأقوال المجتهدين غير متيسرة بخلاف النصوص، فإن العلم بها ممكن. وأما نسخ الإجماع للنصوص فلا يسوغ عنده،

(٩٤) معارج الوصول ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٢٠٩ - ٢١٠.

وقد ردّ على ظن جواز ذلك بقوله: «لكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولاً في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصًا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنصّ لم يبلغه، وقال بعضهم: الإجماع نسخه. والصواب طريقة السلف. وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذاك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ، فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك» .(٩٥) . ويشترط ابن تيميّة وجمهور العلماء أن يستند الإجماع إلى مستند بحيث لا يصح إجماع بدونه، وذهبت طائفة قليلة إلى جواز انعقاده عن توقيف من غير دليل، كأن يلهمهم اللّه الصواب(٩٦).

ويحدد ابن تيميّة هذا المستند في النص وحده، فمنع انعقاد الإجماع بناء على الاجتهاد والقياس، وهو قول داود الظاهري وابن جرير الطبري.

يقول موضّحا رأيه: «كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصا عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف للّه. ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بيّنه الرسول، وهذا هو الصواب. فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن يخفي ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص»(٩٧).

ويقول أيضا: فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصًا، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم وابن جرير وطائفة يقولون: «لا ينعقد الاجماع إلا على نص نقلوه عن الرسول مع قولهم بصحة القياس، ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم

---

(٩٥) نفس المصدر ١/٢١٠.

(٩٦) الإحكام للآمدي ١/٢٢١.

(٩٧) معارج الوصول ضمن مجموعة الرسائل ١/٢٠٥.

علموا النص فنقلوه بالمعنى كما ننقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدنا كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة، كما أنه قد يحتج بقياس، وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الإجماع»(٩٨).

فالإجماع في نظره لا يبنى على اجتهاد مجرد، فلا بد أن يكون مستندا في الأصل على نصّ، لكن من المجتهدين من يعلم النص فيحكم بمقتضاه، ومنهم من لا يعلمه فيحكم بمقتضى قياس فيوافق الإجماع. وعمدة ابن تيميّة في نفي استناد الإجماع بغير نص هو الاستقراء، وقد بيّن أن ما يذكره بعض الناس من مسائل وقع الإجماع عليها بدون نص، ليس الأمر فيها كذلك، كمسألة المضاربة، فإنها كانت مشهورة بين الناس في الجاهلية، لا سيما قريش التي غلبت عليها التجارة، فلما جاء الإسلام أقر التعامل بالمضاربة، فكان أصحاب رسول اللّه ﷺ يسافرون بمال غيرهم مضاربة من ذلك. وما رواه مالك في الموطأ في الأثر المشهور، أن عمر أراد أن يأخذ الربح الذي ربحه ابناه من وراء التجارة بمال من بيت مال المسلمين، والذي أقرضه لهم أبو موسى الأشعري، فاعترض عليه أحدهما، كيف يكون لك الربح والضمان علينا أذا خسرنا المال؟، فقال له بعض الصحابة: أجعله مضاربة(٩٩).

فابن تيميّة في نفيه بناء الإجماع على القياس يعتمد على الواقع، فما دام النص يجوز أن يكون هو مستند الإجماع، فلا ينبغي العدول عنه. ولعل هذا الموقف منه إنما اتخذه لتقوية حجية الإجماع من حيث هو معصوم، لا سيما أن القطعي منه يترتب على إنكاره تكفير المنكر، فمن غير المعقول أن يكون في أصله مبنيًا على دليل ظني يجوز أن تختلف فيه أنظار العلماء.

وإذا كان هذا هو رأي ابن تيميّة فإن أكثر الأصوليين جوّزوا استناد الإجماع إلى القياس واستدلوا بما يلي:

ـ ليس هناك مانع عقلي يحيل انعقاد الإجماع على أساس دليل ظني.

---

(٩٨) نفس المصدر ١/٢٠٦.

(٩٩) معارج الوصول ١/٢٠٦.

ـ إن الواقع يشهد بصحة الإجماع عن طريق الاجتهاد، كإجماع الصحابة على إمامة أبي بكر، وقتال مانع الزكاة، وتحريم شحم الخنزير، وجعل حدّ الشارب ثمانين جلدة وغير ذلك.

ـ إن الأمة اتفقت على ثبوت حكم القياس، لأنه في حكم المنصوص عليه، إذ هو حمل على النص لا غير، والقياس بأنواعه يصلح أساسا للإجماع.

وقد أجاب المعترضون عن ذلك.

ـ إن القياس أمر ظني لأنه مبني على استخراج علّة مناسبة يعلق عليها الحكم وهذه العلة تختلف فيها أنظار المجتهدين، فلا يقع الاتفاق بينهم على تعيين العلة.

ـ إن الإجماع دليل مقطوع به حتى أن منكره يبدع ويفسق، فلا يجوز أن يستند إلى دليل ظني انعقد الإجماع على جواز مخالفة المجتهد له.

ـ لا نسلم أن الإجماع انعقد على أساس الاجتهاد في جميع المسائل التي ذكرتم، بل على أساس نصوص شرعية وإن لم تظهر لنا جميعها[١٠٠].

والذي يبدو راجحا هو القول الوسط الذي ذهب إلى التفصيل، وهو أن القياس الذي يجوز أن يكون أساسا للإجماع هو ما كانت علته منصوصة وجليّة، بحيث لا تحتاج من المجتهد طول بحث وتقسيم وسبر لاستخراجها، وأما العلة المستنبطة أو الخفية، التي يسوغ للإفهام أن تختلف فيها، فلا ينعقد عليها الإجماع المقطوع بصحته. وابن تيميّة، وإن كان قد جزم بحصول الإجماع في الأصل على النص وحده، فإنه لم يمنع من موافقة بعض المجمعين ـ ممن لم يعلموا النص ـ لغيرهم بناء على الاجتهاد.

الإجماع المعتبر عند ابن تيميّة: لقد سبق الحديث عن موقف ابن تيميّة من الإجماع، وبقي أن نعرف الاجماعات المعتبرة عنده وغير المعتبرة في الاحتجاج.

---

(١٠٠) الإحكام للآمدي ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

وإجماع الصحابة بلا ريب يأتي في مقدمة الإجماعات المعتبرة عنده، لقلة عددهم وانحصار المجتهدين منهم، ولتقارب شقة الخلاف بينهم، وإمكان تشاورهم واجتماعهم على رأي واحد. وهذه الأمور مجتمعة لم تتوفر لمن جاء بعدهم نظرا لكثرة المجتهدين وانتشارهم في الأقطار المفتوحة. ولهذا صعب على العلماء ضبط أقوالهم والتحقق من إجماعهم، والجزم بانتفاء المخالف لهم، فكان إجماع الصحابة معلوما بخلاف غيرهم كإجماع التابعين، لأن غالب الإجماعات الحادثة بعد عصر الصحابة ظنيّة، يتعذر الجزم بها، إذ غايتها أن يصدر بعض المجتهدين فتوى معينة لم يعلم لها مخالف، فيعد هذا إجماع إقراري لا غير، لكن متى وقع الإجماع وقطع فيه بنفي المخالف فهو حجة عند ابن تيميّة لا تسوغ مخالفته ولا إنكاره.

ولا يشترط في الاحتجاج بالإجماع انقراض عصر المجمعين، إذ هذا الشرط لا فائدة فيه، يقول موضحا رأيه: «إذا اشترطنا انقراض العصر في المجمعين، فلأن نشترطه في الواحد أولى، فإن قوله بعد رجوعه عنه لا يكون حجّة وفاقا، وإذا كان الاحتجاج بهذا الواحد في حياته مع أن رجوعه يبطل اتباعه، فلأن يحتج بقول الجماعة في حياتهم أولى، وإنما المتوجه أن يحتج بقولهم في حياتهم، وإن كان انقراض العصر شرطا لأن الآية التي احتجوا بها في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء: ١١٥] ذم الله تعالى بها من خالفهم في حياتهم قبل انقراضهم، وكذلك شهادتهم على الناس قبلها النبي ﷺ في حياة الشهيد، وأيضًا فلأنهم إذا اتفقوا وجب عليهم جميعا اتباع اتفاقهم إلى حين يحدث خلاف بينهم.

وهذا كما يجب علينا طاعة الرسول فيما يأمر به، إن جاز تبدله بنسخ أو تغيير من الله، وذلك لأن الأصل عدم رجوعهم وبقاء أقوالهم، ثم إذا رجعوا فأكثر ما في الباب أنهم اتفقوا على خطأ لم يقروا عليه»[١٠١].

وهذا القول هو الراجح، وإليه ذهب الجمهور، إذ ينبغي العمل بالدليل

---

(١٠١) المسودة في أصول الفقه ٣٢٢.

حتى يثبت ما يخصصه أو يقيده أو ينسخه، إذ الأصل بقاء الدليل على ما كان عليه. وقد يكون اشتراط انقراض عصر المجمعين مفيدا فقط في الإجماع السكوتي الذي لم يصرح فيه كل مجتهد بقوله، إذ من الجائز أن يظهر بعض هؤلاء الساكتين قوله فيكون مخالفا للإجماع الظني.

وإما من يعتبر قوله في الإجماع وفاقا وخلافا، فهو من يبلغ رتبة الاجتهاد في عصر المجمعين وقبل انقراضهم، فإن تأهل للاجتهاد بعد عصرهم فخالفهم، لا يعد خلافه ناقضا للإجماع، كما إذا خالف التابعي إجماع الصحابة(١٠٢).

وإذا اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحد قوليهم، فهل مثل هذا الإجماع يرفع الخلاف أم لا؟.

ظاهر قول ابن تيميّة أنه لا يرفعه، وقد حكى النزاع في هذه المسألة عن مذهب أحمد وغيره من الفقهاء، فمنهم من اعتبر إجماع أهل العصر الثاني حجة ومنع الأخذ بالقول الآخر، ومنهم من لم يجوز وقوعه أصلاً. والاحتجاج بهذا النوع من الإجماع متوقّف على أمرين: أحدهما العلم بأنه لم يبق في الأمة من يقول بالقول الآخر، وهذا متعذر.

الثاني: هل مثل هذا الإجماع يرفع النزاع أم لا؟ على قولين مشهورين(١٠٣).

وأما إذا كان الإجماع خاصًا ببعض الفقهاء أو بلد معين من بلدان المسلمين، فابن تيميّة لا يعتبره حجة عموما. فإجماع الفقهاء الأربعة وغيرهم لا يراه حجّة ملزمة ولا إجماعا، وكذلك إجماع أهل العترة.

وإجماع أهل بلد كإجماع أهل الكوفة أو البصرة غير معتبر عنده، أما إجماع أهل المدينة، فقد ذهب إلى التفصيل فيه، فلم يردّه مطلقا ولم يقبله مطلقا، بل قسمه إلى أربع مراتب:

---

(١٠٢) نفس المصدر ٣٢٣.

(١٠٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٢٠.

المرتبة الأولى: ما يجري مجرى النقل عن الرسول ﷺ كنقل مقدار الصاع والمد وتركه أخذ الزكاة من الخضروات والأحباس، وقد حكى أنه حجة باتفاق العلماء كالفقهاء الأربعة وغيرهم.

المرتبة الثانية: العمل القديم لأهل المدينة قبل مقتل عثمان بن عفان، فهذا حجّة عند الإمام مالك وأيضا الشافعي، وهو ظاهر مذهب أحمد، لأن ما سنّه الخلفاء الراشدون هو حجّة يجب اتباعها لقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسّكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»(١٠٤). والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الأربعة حجة.

المرتبة الثالثة: إن عمل أهل المدينة، هل يعتبر مرجحا لأحد الدليلين كحديثين أو قياسين أم لا؟ فيه خلاف، فمذهب مالك والشافعي الترجيح به، وفي مذهب أحمد وجهان، وأما مذهب أبي حنيفة فلا يرجح به(١٠٥).

المرتبة الرابعة: وهي العمل المتأخر بالمدينة، فهذا ليس بحجة عند الأئمة الثلاثة وهذا الذي حكاه ورجّحه المحققون من أصحاب مالك، يقول ابن تيميّة: «ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة»(١٠٦).

فقبول ابن تيميّة للأنواع الثلاثة لعمل أهل المدينة يدل على أنه حجّة عنده، لكن هل يعتبره إجماعا أم لا؟ الظاهر أنه لا يعتقده كذلك، فإن موافقة الأمصار لعملهم خصوصا في النوع الأول والثاني لا تجعله إجماعا حقيقة، وإنما هو حجّة قد تكون ملزمة للجميع إذا استند العمل إلى أمر منقول عن النبي ﷺ وقد لا تكون.

وابن تيميّة إنما يعتبر الإجماع حجة ملزمة للجميع إذا جزم فيه بانتفاء المخالف فهذا يكون قطعيًّا تحرم مخالفته لا سيما بعد انتهاء عصر المجمعين.

---

(١٠٤) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد.
(١٠٥) انظر الفتاوى ٢٠/٣٠٣ - ٣١٠.
(١٠٦) نفس المصدر ٢٠/٣١٠.

ومخالف الإجماع، هل يكفر أم لا؟ في المسألة تفصيل، فإن كان الإجماع معلوما فإن مخالفه يكفر كما يكفر مخالف النص الثابت، وإن كان غير معلوم، فيمتنع تكفيره(١٠٧).

ويجعل ابن تيميّة الأعذار المسوغة لمخالفة الإجماع في ما يلي:

- ألا يبلغ المخالف ذلك الإجماع.

- اعتقاده انتفاء شروط الإجماع، كأن يشترط عدم مخالفة أحد للمجمعين قبل انقراض عصرهم.

- اعتقاده أن الإجماع الإقراري لا يعتدّ به، أو أن إجماع الخلفاء الأربعة أو إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول لا يعتبر حجّة(١٠٨).

والإجماع الذي يحتج به هو ما كان ثابتا ولم يقع النزاع في نقله، أما إذا أثبته بعض ونفاه بعض آخر، فلا يعتد به في نظره لأمور:

- إن ناقل الإجماع ناف للخلاف بينما ناقل النزاع مثبت له. والمثبت مقدم على النافي.

- إن ناقل النزاع وإن جاز غلطه فيما أثبته من خلاف، إما بضعف الإسناد أو لعدم الدلالة، فإن نافي النزاع غلطه أجوز.

- إن ناقل الإجماع معه عدم العلم بالنزاع، وهذا ليس علما بالعدم، إذ قد يكون في المسألة أقوال لم تبلغه أو بلغته لكن ظن ضعف سندها أو عدم دلالتها، فما يجوز على المثبت من الغلط يجوز مثله أو أكثر على النافي(١٠٩).

ومجمل القول فإن ابن تيميّة إنما يعتبر الإجماع حجّة ملزمة، لا تجوز

---

(١٠٧) انظر الفتاوى ١٩/ ٢٧٠.
(١٠٨) انظر نقد مراتب الإجماع ٢٠٤.
(١٠٩) انظر الفتاوى ١٩/ ٢٧١.

مخالفته حين يكون قطعيًّا، وأما مع وجود النزاع في ثبوته فلا يحتج به، ولذلك ردّ دعوى إجماعات معينة لكونها وقع النزاع فيها.

الدليل الرابع: القياس

مفهوم القياس لغة واصطلاحا

القياس لغة من قاس الشيء بغيره وعلى غيره، وإليه، يقيسه قيسا وقياسا، بمعنى قدره على مثاله. وقايس الشيء قياسا ومقايسة قدّره. والقياس ردّ الشيء إلى نظيره. والمقياس المقدار، وما قيس به من أداة وآلة(١١٠).

قال الآمدي: «القياس لغة عبارة عن التقدير، ومنه يقال: قست الأرض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع، أي قدرته بذلك، هو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبة وإضافة بين شيئين، ولهذا يقال: فلان يقاس بفلان، ولا يقاس بفلان، أي يساويه ولا يساويه»(١١١).

وقال ابن تيمية: «القياس في اللغة تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله»(١١٢).

وهذا المعنى اللغوي للقياس ربطه الأصوليون بالمعنى الاصطلاحي لقوة الصّلة بينهما لكنهم اختلفوا في تحديد التعريف الجامع المانع له على أقوال منها:

قول القاضي أبي بكر الباقلاني: «القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»(١١٣).

---

(١١٠) المعجم الوسيط ٢/٧٧٥ - ٧٧٦.
(١١١) الإحكام ٢/١٦٤.
(١١٢) مجموع الفتاوى ٩/١١٩.
(١١٣) المحصول للرازي ٥/٩.

وقول الآمدي: «إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»(١١٤).

وعرفه ابن تيمية بقوله: «أن ينصّ على حكم لمعنى من المعاني ويكون ذلك المعنى في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوى بينهما وكان ذلك قياسا صحيحا»(١١٥).

ولعل هذا التعريف الذي ذكره ابن تيمية أبلغ في بيان حقيقة المحدود، من غير تكلّف في تحصيل الحدّ الجامع المانع، إذ المقصود بيان معنى القياس الشرعي بعبارة وافية بالغرض.

حاجة الناس إلى القياس والميزان

إن من تمام نعمة اللّه على الناس بعد أن خلقهم وسوّاهم في أحسن تقويم، أن هداهم للإيمان بالحق ونصب عليه دلائله، وأنزل الكتب، وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين وداعين إلى الحق والصراط المستقيم، كل ذلك ليقيم الحجة على عباده، فيهلك من هلك عن بيّنة، ويحيى من حيي عن بينة، ولما كانت رسالة محمد ﷺ هي الخاتمة للرسالات جعل اللّه الكتاب المنزل معه شاملاً لأصول العلم والهدى وموازين الحق ودلائله، ومتضمنا لجميع المسائل التي يحتاجها الناس في معاشهم ومعادهم. ففصّل فيه من كل شيء، وبيّن فيه الأمور العامة كما في قوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩].

فالقرآن قد نبه على كل شيء، ولكن ليس على سبيل بيان جميع الجزئيات، وإنما بيان القضايا العامة، وكليات الحقائق، وهذا من رحمة اللّه بعباده، فإنه لو ذكر فيه التفاصيل الجزئية لكان كتابا لا حدّ له، إذ لا نهاية لكلمات اللّه وعلمه. فاللّه اختصر للناس كتابا جامعا للحقائق الكبرى ومنبها

---

(١١٤) الإحكام ٢/١٧٠ - ١٧١.

(١١٥) مجموع الفتاوى ١٩/٢٨٦.

لبعض القضايا الجزئية، لتكون مثالاً عاما لنظائرها، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [الروم: ٥٨].

وقد فسر ابن تيمية الأمثال المضروبة في القرآن بأنها عبارة عن أقيسة عقلية تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات، إذ المثل في الأصل هو الشبيه، وضرب المثل للشيء تقديره له، والقياس أصله تقدير الشيء بالشيء[١١٦].

فالقرآن قد ضرب الله فيه الأمثال العامة التي يستفاد منها القياس الصحيح، فكان بحق متضمنا للعدل وموازينه، وحيث أطلق لفظ الكتاب دخل فيه الميزان، إذ هو شامل للأمثال المضروبة والمقاييس العقلية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [البقرة: ٢١٣]. وقد قرن الله بين كتابه والميزان في موضعين: أحدهما قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. والثاني قوله: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: ١٧].

ويقول ابن تيمية: «أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين النقدين وغير ذلك، وهذا من وضعه تعالى للميزان، قال تعالى: ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾ [الرحمٰن: ٧ ـ ٩]. قال كثير من المفسرين هو العدل، وقال بعضهم ما يوزن به ويعرف العدل، وهما متلازمان»[١١٧].

والميزان العادلة تتضمن التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين،

---

(١١٦) مجموع الفتاوى ١٤/٥٥.

(١١٧) كتاب الرد على المنطقيين ٣٨٤.

وهذا بعينه هو القياس، وحاجة الناس إلى الميزان والقياس حاجة ماسة، إذ معرفتهم بالحق لا تغنيهم عن معرفة كيفية القياس الصحيح الذي به يوزن، وقد تضمن الكتاب الأمرين معا، ولهذا أمر الله بالرد إليه حينما يقع الخلاف بين الناس.

حجية القياس

ذهب جمهور السلف من الصحابة والتابعين والأئمة، كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأكثر الفقهاء والمتكلمين، إلى جواز التعبّد بالقياس في الشرعيات عقلاً ووقوعه شرعا، بينما ذهبت الشيعة وجماعة من المعتزلة كالنظام ويحيى الأسكافي وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب إلى استحالة التعبد بالقياس عقلاً. وقد منع الإمام داود الظاهري وأتباعه، لاسيما ابن حزم والقاشاني والنهرواني أن يقع شرعا(١١٨).

وقد استدل كل فريق على قوله، والناظر في أدلة المثبتين للقياس الشرعي والنافين له، يتبين له مدى قوة أدلة المجوّزين من الجمهور ورجحانها على غيرها، وهذا هو اللائق بعظمة الشريعة، إذ القياس يوسع من دائرتها لتشمل الوقائع المستجدة، كما يحقق مرونتها ويؤكد صلاحها لجميع العصور.

وهذا القول الذي ذهب إليه الجمهور هو الذي نصره ابن تيمية واحتج له، لكنه كان معتدلاً في استعمال القياس لأن الحق في نظره بين الإفراط والتفريط. فلا ينبغي الغلو في استخدام القياس بدعوى أن أكثر الحوادث لا تتناولها النصوص، كما تظن طائفة من أهل الرأي الذين بخسوا في نظره حقّ الكتاب والسنّة، وقصروا في معرفتهما وفهمهما، واعتمدوا الأقيسة الطرديّة وحدها، فأخطأوا في إصابة الحق، واشتبهت عليهم الأوصاف التي علقت عليها الأحكام، واتبعوا مجرد الاستحسان والرأي في تعيين الوصف المناسب

---

(١١٨) الإحكام للآمدي ٢/٢٧٢ - ٢٨٧. وإرشاد الفحول ١٩٩.

للحكم، وقد يتمسكون بآثار ضعيفة، بل وموضوعة، وبما يظهر لهم من ألفاظ الشارع، وهي غير دالّة على ما فهموه[119].

كما لا ينبغي في نظر ابن تيمية التقصير في استعمال القياس أو نفيه بدعوى أن النصوص شاملة لجميع الحوادث، فلا حاجة إلى القياس، كحال طائفة من أهل الظاهر[120]. الذين يزعمون أن القياس كله باطل ويرفضون الاستدلال بالعلة المنصوصة وتنقيح المناط وفحوى الخطاب والقياس الأولى، ويعتمدون على مجرد العموم واستصحاب الحال. فهؤلاء يجمدون على ما يرونه ظاهر النصّ مع غلطهم في فهم النص ومقصود المتكلم به، وينفون حكم ما لم يتبين لهم دليله، مع ظهور الأدلة الشرعية بما يبطل قولهم، إذ يفرقون بين المتماثلين تفريقا لا يقبله عاقل، ويسلبون محاسن الشريعة وحكمتها، ويضيفون إلى اللّه ورسوله ما ينبغي أن ينزه عنه كل عاقل[121].

والاجتهاد والتفقّه في نظر ابن تيمية ضروري في كلّ شريعة باتفاق العلماء، فإن الشارع إنما بيّن الأحكام بالاسماء العامة الكلية، فلا بدّ من إدخال القضايا الجزئية والأعيان تحت الأحكام الكلية والأنواع العامة. ولا يمكن القول بأن أحكام الشارع مخصوصة بتلك الأعيان أو الأنواع الخاصة، وإن كانت الأسباب والمسائل الواردة عليها خاصة، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وليس هناك ما يدل على أن الشارع قصد اختصاص الحكم بمورد السؤال، واعتقاد هذا غلط عظيم[122]. بل التحقيق أن الشارع أراد بأقواله المعاني العامة، والرسول عليه السلام بعث بجوامع الكلم، فكان يتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي تتناول أنواعا كثيرة. ومما يدل على أن النصوص

---

(١١٩) انظر درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٣٥ - ٣٣٦.
(١٢٠) انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/٨.
(١٢١) انظر درء التعارض ٧١/٣٣٥.
(١٢٢) درء التعارض ٧/٣٣٦ - ٣٤٠.

شاملة لجميع الأعيان والأنواع بطريق العموم الذي هو قياس الشمول، قضية الخمر المذكورة في القرآن، فإنها تناولت كل مسكر، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام»(١٢٣). فالنص عام لأنواع المسكرات، لا بطريق القياس وحده، وإن كان القياس دليلاً آخر يوافق النص(١٢٤).

ذلك هو موقف ابن تيمية من الغالين في استخدام القياس والنافين له، وقد استدل بأدلة قويّة على حجية القياس، لا سيما من الكتاب، إذ هو مملوء بالأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي فيها الجمع والتسوية بين الأمور المتماثلة، والتفريق بين الأمور المختلفة، فلا يسوّي بين المختلفين ولا يفرق بين المتماثلين، بل ينكر على من يفعل ذلك:

قال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الجاثية: ٢١]. وقال أيضا: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم: ٣٥ ـ ٣٦]. أي هذا حكم جائر لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. وقد أنكر القرآن التفريق بين المتماثلين كما في قوله: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَـٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴾ [القمر: ٤٣]. وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟﴾ [البقرة: ٢١٤](١٢٥).

وقد فرق القرآن في غير موضع بين أهل الطاعة والإيمان وأهل المعصية والكفر، قال تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴾ [السجدة: ١٨]. وقال أيضا: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَـٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ﴾

---

(١٢٣) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وأحمد.

(١٢٤) انظر مجموعة الفتاوى ٤١١/١.

(١٢٥) كتاب الرد على المنطقيين ٣٨٢.

[فاطر: ١٩ - ٢٢]. وقال: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [الزمر: ٩].

وهناك آيات أخرى تحث على الاعتبار والاتعاظ بما وقع للأمم السابقة، ولا معنى للاعتبار إلا قياس حالنا بحالهم، فلا نفعل مثل فعلهم حتى لا يصيبنا مثل ما أصابهم وقد عرفه ابن تيمية بقوله: «الاعتبار أن يقرن الشيء بمثله، فيعلم أن حكمه مثل حكمه كما قال ابن عباس: هلا اعتبرتم الأصابع بالأسنان. فإذا قال: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ [الحشر: ٢]. وقال: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ ﴾ [يوسف: ١١١]. أفاد أن من عمل مثل أعمالهم جوزي مثل جزائهم، ليحذر أن يعمل مثل أعمال الكفار، وليرغب في أن يعمل مثل أعمال المؤمنين أتباع الأنبياء»(١٢٦).

وآيات أخبرت أن الله سبحانه له سنة في عباده لا تتبدل ولا تتحول، والسنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، قال تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧]. وقال تعالى: ﴿ وَإِن كَادُوا۟ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٧٦﴾ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٦ - ٧٧]

وقال: ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦٠ - ٦٢]. فسنّة الله في خلقه تقتضي أن يحكم في الأمور المتماثلة بقضاء مماثل لا بقضاء مخالف، فحيث وجد الوصف وجد الحكم(١٢٧).

---

(١٢٦) رسالة الغفران بين الحق والباطل، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١ / ١٥.

(١٢٧) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

والأدلة من غير القرآن على صحة الاستدلال بالقياس كثيرة، سواء من السنة أو من عمل الصحابة(١٢٨). لكن ابن تيمية اكتفى بأدلة القرآن، وهي من غير شك كافية، وشاهدة على صحة القياس.

أنواع القياس

القياس الذي وردت به الشريعة هو القياس الصحيح وهو نوعان:

أحدهما: انتفاء الفارق بين الأصل والفرع، بحيث لا يعلم بينهما فارق مؤثر في الشرع، فإذا تبين أنه لا فرق بين الأمرين، لزم اشتراكهما في الحكم، وإن لم تعلم عين العلة ولا دليلها. مثال ذلك أن الرسول ﷺ، كما ثبت عنه في الصحيح، سأل عن فأرة وقعت في سمن، فقال: «ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم»(١٢٩). فقد أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مختصًا بتلك الفأرة وذلك السمن، بل أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان كالفأرة التي تقع في الزيت، وكالهر الذي يقع في السمن فحكمه حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن، إذ ليس بين الصورتين فرق مؤثر في نظر الشارع(١٣٠).

الثاني: إبداء الجامع بين الأصل والفرع، بحيث تكون بينهما علّة مشتركة، فإذا تبيّن أن العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع بغير مانع يمنع تحقق وصفها في الفرع، لزم نفس الحكم، وهذا ما يسمّى بقياس العلة. مثال ذلك: إنه إذا وقع النزاع في النبيذ هل هو محرم أم لا؟ وجب النظر في علة تحريم الخمر، فإن الشارع علق الحكم بالإسكار، فإذا كانت هذه العلة متحققة في الفرع الذي هو النبيذ لزم أن يسوّى بينهما في الحكم(١٣١). وإذا لم نعلم العلة المشتركة بين الأصل والفرع، بل علمنا فقط أن هذا مثل هذا، وكان الجامع بينهما دليل العلة، وهو ما يسمّى في عرف الفقهاء بقياس

---

(١٢٨) انظر الإحكام للآمدي ٢/٢٩٣ - ٣٠٠، وإعلام الموقعين ١/١٣٠.
(١٢٩) البخاري وأبو داود والترمذي.
(١٣٠) انظر الفتاوى ١٩(٢٨٥ القياس في الشرع الإسلامي ١٠.
(١٣١) القياس في الشرع الإسلامي ١٠.

الدلالة، فإننا نستدل بمعلول العلة على ثبوتها ثم نستدل بثبوتها على معلولها الآخر(١٣٢).

أركان القياس

يشترط في قياس العلة أن تتوفر فيه أربعة أركان هي الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع أو العلة. ولهذا قيل في تعريفه هو إلحاق فرع غير منصوص على حكمه بأصل منصوص على حكمه لوجود علة مشتركة بينهما.

١ ـ **الأصل**: وهو ما يبنى عليه غيره، وعند ابن تيمية هو المثل والنظير المشبه به. وقد وقع الخلاف بين العلماء في تعيين المقصود بالأصل، هل هو النص أم الحكم الثابت للمحل، أم هو المحل نفسه؟ فقال بعض المتكلمين: هو النص الدال على الحكم لأنه هو الذي يبنى عليه الحكم، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]. هو الأصل في تحريم الخمر. وقال البعض: هو الحكم الثابت للمحل، فالتحريم، وهو حكم الخمر يعتبر هو الأصل لغيره. وقال الفقهاء: هو المحل لأنه هو الأصل الذي يرد إليه الفرع، فالخمر التي ثبتت حرمتها بالنص هي الأصل في تحريم النبيذ(١٣٣). وهذا هو القول الراجح، وهو ظاهر قول ابن تيمية لأن المحل هو المقيس عليه في الحقيقة.

وأهم ما ينبغي اشتراطه في الأصل:

ـ أن يكون حكمه شرعيًّا، بحيث يكون منصوصا عليه، إما بالكتاب أو بالسنة، إذ المقصود هو القياس الشرعي لا غيره.

ـ ألا يكون الحكم منسوخا، لأن ما ألغاه الشارع لا يجوز القياس عليه.

ـ أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، فإن لم يكن فلا سبيل إلى إدراك علته كمثل الشعائر التعبديّة التي لا يمكن إدراك العلل التي بنيت عليها الأحكام

---

(١٣٢) الرد على المنطقيين ٢١٠ وإعلام الموقعين ١/١٣٨.

(١٣٣) انظر الإحكام للآمدي ٢/١٧١.

كالصلوات الخمس وعدد ركعاتها ومقادير النصاب في الزكاة وحق أصحاب الفروض في الإرث.

ـ أن يكون الحكم غير مخصوص بمورد النص، فإن كان مختصًّا بالأصل، فلا تجوز تعديته إلى الفرع، كرخصة تقصير الصلاة في السفر، وقبول شهادة خزيمة وحده، وتزوج الرسول عليه السلام بأكثر من أربع نساء(١٣٤).

٢ ـ **الفرع**: وهو المقيس أو المحل المتنازع في حكمه، والذي لم يرد في شأنه نصّ ولم يثبت في حقّه إجماع. فالنبيذ مثلاً هو الفرع المتنازع في حكمه على قول من يفرق بين الخمر والنبيذ، وأما من يعتبر النبيذ المسكر داخلاً تحت مسمّى الخمر، فليس فرعا عنده، فيمثل بغيره.

ومن شروطه:
ـ أن يكون غير منصوص على حكمه لا بنص ولا بإجماع، إذ لا قياس في موضع النص.
ـ أن تكون علة الفرع مشاركة لعلة الأصل، إما في عينها وإما في جنسها، فعلة الإسكار مثلاً الموجودة في الأصل الذي هو الخمر، ينبغي أن تكون متحققة في الفرع الذي هو النبيذ، فإن لم تكن متحققة في خصوصها ولا في عمومها، لم تجز تعدية حكم الأصل إلى الفرع.

ـ ألا يكون مانع يمنع من تعدّي حكم الأصل إلى الفرع، كاختصاصه بما يوجب انفراده بحكم معين، فمتى وجدنا بعض الأنواع اختصت بحكم يفارق نظائرها، فلا بدّ من امتيازها بالوصف الموجب لذلك(١٣٥).

٣ ـ **العلة**: وهي الوصف المشترك بين الأصل والفرع أو الجامع أو مناط الحكم، وقد سميت بذلك لأن الحكم في الأصل معلق بها، ويشترط في العلة جملة من الشروط منها:

---

(١٣٤) انظر نفس المصدر ٢/١٧٣ ـ ١٧٦. وأصول الفقه للشيخ أبي زهرة ٢٣٣.
(١٣٥) انظر الإحكام ٢/٢١٩ ـ ٢٢١.

ـ أن تكون غير قاصرة على محل الحكم في الأصل حتى تصح تعديتها إلى الفرع، فإن كانت قاصرة لم تجز تعديتها، وإن جاز التعليل بها ـ كالمتعدية ـ سواء أكانت منصوصة أو مستنبطة. ويرى ابن تيمية أن التعليل بالقاصرة فيه فائدتان: أحداهما قصر الحكم على مورد النص حتى لا يلحق الحكم بغير مورد النص، فيكون التعليل بها لأجل منع دخول غير صورة الأصل فيها. والثانية: إظهار ما اشتمل عليه الشرع من حكم محققة لمصالح العباد في المعاش والمعاد وإثبات أن الشرع إنما شرّع لحكمة ومصلحة، وليس لمجرد محض المشيئة(١٣٦).

ـ أن تكون وصفا مؤثرا بحيث يكون وجوده مستلزما لوجود الحكم، وهذا أهم ما يشترط في صحة القياس، وهو المطالبة بتأثير الوصف في الحكم، فإن المعترض قد يمنع كون الوصف علة في الحكم حتى يثبت الدليل الموجب لصحة تعليق الحكم عليه. يقول ابن تيمية: «والوصف إذا ثبت الحكم بدونه كان عديم التأثير، فلا يجعل جزءًا من العلة»(١٣٧).

وما يدل على كون الوصف مؤثرا أن يكون ظاهرا منضبطا بحيث لا يكون مختلفا باختلاف محاله وأوقاته، لأن ما يثبت كون الوصف علة هو عدم خفائه واضطرابه، ولهذا لم يجوز جمهور الأصوليين التعليل بالحكمة لمجرد المناسبة.

أن تكون مناسبة للحكم، أي ملائمة للغرض من تشريعه، إذ الأحكام إنّما شُرّعت في الأصل من أجل تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وهذا ما يسمّى بإظهار حكمة الشارع من وراء التشريع. والحكمة متى كانت ظاهرة ومنضبطة جاز التعليل بها، وأما أن كانت خفية أو مضطربة، فهي غير كافية في التعليل بها، فلا بد من وجود وصف ظاهر منضبط يكون مظنّة لتشريع الحكم(١٣٨).

---

(١٣٦) انظر الردّ على المنطقيين ٢٣٦ ـ ٢٣٧.
(١٣٧) الصارم المسلول على شاتم الرسول ٨٦.
(١٣٨) انظر الإحكام للآمدي ٢/ ١٨٠.

وقد ذهب الشيخ أبو زهرة إلى القول بإن ابن تيمية كان يكتفي في تعليل الحكم بمجرد الوصف المناسب من غير نظر إلى انضباطه[١٣٩]. وهذا فيه نظر، فإنه كان يربط بين المناسبة والتأثير، فحيث وجد الوصف المناسب من غير وجود الحكم في الظاهر فلا بد من فوات شرط أو وجود مانع في الفرع، فإن الشارع إذا خصّ بعض أنواع العام بحكم ينفرد به، فلا بدّ أن يكون قد امتاز على نظائره بوصف خاص أوجب ذلك الحكم. كترخيصه عليه السلام في بيع العرايا ثمرا بخرصها بدل الكيل. وابن تيمية يعيب على بعض الحنفية طردهم للقياس بدون النظر فيما يمكن أن يختص به الفرع من وصف يفارق به نظائره، ولا يسمي ما خالف الحكم العام من الأنواع مخالفا للقياس، إذ قد يكون ذلك النوع تابعا لأصل آخر، لكن القائس توهم كونه تابعا لأصل معين وليس الأمر كذلك، وقد يكون النوع خالف فعلاً نظائره في الحكم، وهذا يجوز تسميته استحسانا، لأنه عبارة عن استثناء من القاعدة العامة.

وعلى كل حال، فهو لا يسمّي النوع المختص بحكم معين مخالفا للقياس، وليس ذلك لأجل أخذه بمجرد المناسب، بل لأن نفس المخالفة لم تقع في أحكام الشارع. يقول موضحا رأيه: «وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بدّ أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحّته كل أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعا أنه قياس فاسد»[١٤٠].

مسالك العلة: يقصد بالمسالك الطرق التي تثبت بها العلة، إذ دعوى

---

(١٣٩) انظر ابن تيميّة للشيخ أبي زهرة ٤٧٦.
(١٤٠)القياس في الشرع الإسلامي ١٠ ـ ١١.

كون الحكم معللاً بالوصف المعين لا بد له من دليل، إما من النص أو الإجماع أو المناسبة أو السبر والتقسيم.

١ ـ **النص**: وهو أن يرد في الكتاب أو السنة ما يدل على كون الوصف المعين علة في الحكم، والنص قد يكون صريحا في إفادة التعليل، وقد يكون دالاً عليه على سبيل الإيماء والتنبيه، فالأول: أن يصرح النص بالتعليل، كاستعمال حروفه المفيدة لذلك، كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. وقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة»(١٤١) وقوله في شأن محرم وقصت به ناقته: «لا تخمروا رأسه، ولا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبّيا»(١٤٢).

فالثاني: أن يشعر سياق النص بالتعليل من غير تصريح، بل بالإيماء فقط، كترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب، كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. وقوله: ﴿فَعَصَوْاْ رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ [الحاقة: ١٠]. وكما في قوله عليه السلام: «من أحيا أرضا ميتة، فهي له»(١٤٣).

٢ ـ **الإجماع**: وهو أن تجمع الأمة على كون الوصف المعين علة لحكم الأصل، وأنه متحقق في الفرع، مثال ذلك: إجماع العلماء على كون الصغر علة في ثبوت الولاية على الصغير في المال، ثم قاسوا ولاية النكاح على ولاية المال. كما أجمعوا على أن تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث،

---

(١٤١) رواه مسلم.
(١٤٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما.
(١٤٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذي.

إنما كان بسبب رجحانه بقرابة الأم، فيقاس عليه تقديم ابن العم الشقيق على ابن العم لأب وغير ذلك.

٣ ـ المناسبة: إن الغالب على أحكام الشارع أن تكون مناسبة لأغراض العباد، ومحقّقة لمصالحهم، فتحريم الخمر مثلاً قصد به المحافظة على العقل الذي هو مناط التكليف. وإيجاب حكم القصاص على القاتل قصد به المحافظة على النفس وحياة الناس. وقد جعل الشارع الإسكار وصفا مناسبا لتعليق حرمة الخمر عليه، وجعل القتل العمد العدوان وصفا مناسبا لتعليق القصاص عليه.

وإذا كان الشارع قد ربط أحكامه بأوصاف مناسبة، فإن المجتهد إذا لم يجد ما يعين العلة من نصّ وإجماع، فإنه ينظر في الوصف الذي ظهرت مناسبته للحكم، فيجعله مناطا له. لا سيما إذا أضاف إليه الدوران، فإن دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما يدل على كونه مناسبا للحكم ومؤثرا فيه.

٤ ـ السبر والتقسيم: فالتقسيم هو حصر الأوصاف المناسبة لتعليق الحكم عليها، فيقال: العلة إما أن تكون كذا أو كذا... وبعد هذا التقسيم الحاصر يعمد المجتهد إلى سبر واختيار كل وصف على حدة، فيلغي الأوصاف غير المناسبة، ويبقى الوصف المناسب، فإذا كان نفي المزاحم ظنيًّا كان اعتقاد علية الوصف ظنيًّا، وإن كان قطعيًّا كان الاعتقاد قطعيًّا(١٤٤).

ومثال نفي المزاحم الظني أن العلة في ثبوت الولاية على الصغيرة في النكاح، إما أن تكون البكارة أو الصغر، فرجحت الشافعية الأول، ورجحت الحنفية الثاني(١٤٥).

وكون هذه الطرق الأربعة معتبرة عنده يدل عليها قوله: «فإن المعترض قد يمنع الوصف في الأصل، قد يمنع الوصف في الفرع، وقد يمنع كون الوصف

(١٤٤) انظر كتاب الرد على المنطقيين ٩٣، ٢٤٤.
(١٤٥) انظر الإحكام للآمدي ٢/٢٢٢ ـ ٢٣٦.

علة في الحكم، يقول لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة. فلا بد من دليل يدلّ على ذلك، إما من نص أو إجماع أو سبر وتقسيم، أو المناسبة أو الدوران عند من يستدل بذلك»(١٤٦) وابن تيميّة ممن يستدل بذلك(١٤٧).

الاجتهاد في استخراج العلة: إذا لم تكن العلة منصوصا عليها إما تصريحا أو إيماء، ولم تكن مجمعا عليها وجب الاجتهاد في استخراجها أو تنقيحها أو تحقيقها، فهذه ثلاثة أنواع ينبغي بيان معانيها.

الأول: تحقيق المناط: وهو أن يثبت بالنص أو الإجماع أن الحكم معلّق بالوصف المعيّن بطريق العموم. فيحتاج في الحكم على أحد الأعيان أن يعلم ثبوت ذلك الوصف فيه وتحققه. مثال ذلك أن قوله تعالى في جزاء الصيد في الحرم: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]. أوجب المثلية، ولكن هل صيد حمار الوحش في الحرم يجب على من قتله بقرة أم أنها غير مماثلة له؟.

ويقول ابن تيميّة في تعريفه: «هو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان كأمره باستقبال الكعبة، وكأمره باستشهاد شهيدين من رجالنا ممن نرضى من الشهداء، وكتحريمه الخمر والميسر، وكفرضه تحليل اليمين بالكفارة، وكتفريقه بين الفدية والطلاق وغير ذلك.

فيبقى النظر في بعض الأنواع هل هي خمر ويمين وميسر وفدية أو طلاق؟ وفي بعض الأعيان هل هي من هذا النوع؟ وهل هذا المصلي مستقبل القبلة؟ وهذا الشخص عدل مرضي»؟(١٤٨).

الثاني: تنقيح المناط: ومعناه تهذيب وتخليص العلة من الأوصاف التي

(١٤٦) كتاب الرد على المنطقيين ١١٧.
(١٤٧) انظر نفس المصدر ٢٤٤ ودرء التعارض ٧/٣١٩.
(١٤٨) الفتاوى ١٩/١٦.

لا دخل لها في العلية، كأن يضيف الشارع الحكم إلى سبب اقترنت به أوصاف غير صالحة للتعليل، فيبحث المجتهد في إلغاء الأوصاف غير المناسبة حتى يتّسع مجال الحكم، يقول ابن تيميّة في بيان معناه: «هو أن يكون الشارع قد نصّ على الحكم في عين معينة، وقد علم بالنص والإجماع أن الحكم لا يختص بها، بل يتناولها وغيرها، فيحتاج أن ينقح مناط الحكم، أي يميز الذي تعلق به ذلك الحكم، بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه»(١٤٩)، فمن ذلك أن الرسول ﷺ سُئل عن فأرة وقعت في سمن، فقال: «ألقوها وما حولها، وكلوا سمنكم». فهل الحكم مختص بتلك الفأرة وذلك السمن أو بفأر المدينة وسمنها؟ لا شك أن الحكم ليس مخصوصا بذلك السبب، لأن جواب الرسول لا يختص بالسائل(١٥٠).

ومن ذلك قصة الأعرابي الذي جامع أهله في نهار رمضان، فجاء إلى الرسول عليه السلام وهو يقول: هلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال له النبي ﷺ: «اعتق رقبة»(١٥١).

فكونه أعرابيا أو الموطوءة زوجته لا أثر له في العلية، فلو وطئ المسلم العجمي سريته، لكان الأمر كذلك، ويبقى النزاع في تعيين المؤثر في الحكم بالكفارة.

هل هو كونه مجامعا في رمضان أو كونه مفطرا؟ على قولين معروفين(١٥٢).

وتنقيح المناط ليس قياسا في نظر ابن تيميّة حتى يقع فيه النزاع، وكذلك تحقيق المناط، ليس مما يقبل النزاع لأنه لا يدخل في باب القياس باتفاق العلماء(١٥٣).

---

(١٤٩) **درء التعارض** ٣٣٨/٧.
(١٥٠) انظر **الفتاوى** ١٦/١٩، ٢٣٠/٢٢.
(١٥١) رواه البخاري والترمذي وابن ماجة.
(١٥٢) انظر **الفتاوى** ١٥/١٩.
(١٥٣) انظر **الفتاوى** ٣٢٩/٢٢ ـ ٣٣٠.

الثالث: تخريج المناط: وهذا النوع داخل في باب القياس المحض، وهو أن يجتهد المجتهد في استنباط العلة التي لم ينص عليها الشارع، ويعرفه ابن تيميّة بقوله: «أن ينص على حكم في أمور قد يظن أنه يختص الحكم بها، فيستدل على أن غيرها مثلها إما لانتفاء الفارق أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به في الأصل. فهذا هو القياس الذي تقرّ به جماهير العلماء وينكره نفاة القياس»(١٥٤).

ومن ذلك أن الرسول عليه السلام نهى عن التفاضل في الأصناف الستة، في قوله: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الشعير بالشعير إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا الملح بالملح إلا مثلاً بمثل»(١٥٥)...

فالنهي عن بيع هذه الأصناف المتفاضلة، هل هو مختص بها أم أن حكم غيرها حكمها. فيحتاج إلى إدراك العلة التي علق بها الحكم في الأصل ليقاس عليها(١٥٦).

وقد بين ابن تيميّة أن هذا النوع يكثر فيه الغلط لعدم العلم بالجامع المشترك الذي علق به الشارع الحكم في الأصل، ويظن بعض القائسين ما ليس بعلة علة، فيقعون في القياس الفاسد، ولأجل ذلك شنع عليهم النفاة(١٥٧).

تعليل الحكم الواحد بعلتين

لا ريب أن تعليل الحكم بعلل متعددة في كل صورة بعلة جائزة، أما تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلّتين، فقد وقع الخلاف فيه بين العلماء على أقوال:

الأول: يجوز مطلقا.

---

(١٥٤) انظر الفتاوى ١٩/ ١٧.
(١٥٥) رواه البخاري ومسلم.
(١٥٦) الفتاوى ٢٢/ ٣٢٧.
(١٥٧) نفس المصدر ١٩/ ١٧.

الثاني: لا يجوز مطلقا. وهو قول القاضي أبي بكر وإمام الحرمين ومن تابعهما، وهو اختيار الآمدي.

الثالث: يجوز التعليل بأكثر من علّة في المنصوصة دون المستنبطة، وهو قول الغزالي ومن تابعه.

وحجة من منع تعليله بأكثر من علة هي أنه لو كان معللاً بعلتين لم يخل أما أن تكون كل واحدة منهما مستقلة بالتعليل، أو تكون أحداهما مستقلة به دون الأخرى أو أن التعليل يتم باجتماعهما، فقالوا: لا يجوز أن يكون الأول لأن معنى الاستقلال في التعليل يقتضي أن تكون علة واحدة مؤثرة في الحكم، وإن كان الثاني أو الثالث كانت العلة في الحقيقة واحدة وهو المطلوب(١٥٨).

وموقف ابن تيميّة من هذه المسألة أن الخلاف يرجع إلى نزاع في تنوع العبارة، فيقول موضحا رأيه في هذا الخلاف: «النزاع في تعليل الحكم بعلّتين يرجع إلى نزاع تنوع ونزاع في العبارة، لا إلى نزاع تناقض معنوي، وذلك أن الحكم الواحد بالجنس والنوع لا خلاف في جواز تعليله بعلّتين، يعني أن بعض أنواعه أو أفراده يثبت بعلّة، وبعض أنواعه أو أفراده يثبت بعلة أخرى، كالارث الذي يثبت بالرحم وبالنكاح وبالولاء، والملك الذي يثبت بالبيع والهبة والإرث، وحل الدم الذي يثبت بالردّة والقتل، والزنى ونواقض الوضوء وموجبات الغسل وغير ذلك.

وأما التنازع بينهم في الحكم المعين الواحد بالشخص، مثل من لمس النساء ومس ذكره وبال، هل يقال انتقاض وضوئه ثبت بعلل متعددة؟ فيكون الحكم الواحد معلّلاً بعلتين مثل من قتل وارتد وزنى، ومثل الربيبة إذا كانت محرمة بالرضاع»(١٥٩). وأمثال هذه الأمور التي يثبت الحكم فيها بأكثر من وجه، كقول الإمام أحمد: «هذا كلحم خنزير ميت». يقصد أنه حرام من وجهين.

ويضيف قائلاً: «لا نزاع بين الطائفتين في أمثال هذه الأمور أن كل واحدة

---

(١٥٨) انظر الإحكام للآمدي ٢٠/١٦٩. (١٥٩) مجموع الفتاوى ٢٠/١٦٩.

من العلتين مستقلة بالحكم في حال الانفراد، وأنه يجوز أن يقال أنه اجتمع لهذا الحكم علتان، كل واحدة منهما مستقلة به إذا انفردت، فهذا أيضا مما لا نزاع فيه، وهو معنى قولهم يجوز تعليله بعلتين على البدل بلا نزاع. ولا يتنازع العقلاء أن العلتين إذا اجتمعتا لم يجز أن يقال: إن الحكم الواحد ثبت بكل منهما حال الاجتماع على سبيل الاستقلال، فإن استقلال العلة بالحكم هو ثبوته بها دون غيرها، فإذا قيل: ثبت بهذه دون غيرها، وثبت بهذه دون غيرها، كان ذلك جمعا بين النقيضين... وهنا يتقابل النفاة والمثبتة والنزاع لفظي، فتقول النفاة: إثبات الحكم بهذه العلة على سبيل الاستقلال ينافي إثباته بالأخرى على سبيل الاستقلال. وتقول المثبتة: نحن لا نعني بالاستقلال، الاستقلال في حال الاجتماع، وإنما نعني أن الحكم ثبت بكل منهما، وهي مستقلة به إذا انفردت فهؤلاء لم ينازعوا الأولين في أنهما حال الاجتماع لم تستقل واحدة منهما به، وأولئك لم ينازعوا هؤلاء في أن كل واحدة من العلتين مستقلة حال انفرادها»(١٦٠).

وينتهي ابن تيميّة إلى تقرير أن الحكم الثابت بعلّتين مجتمعتين يجعله النافون أحكاما متعددة لا حكما واحدا، وأن المجوّزين للتعليل بعلتين يجعلونه حكما واحدا قويًّا، وكلا الطائفتين قصدت بذلك الحق، وهو أن الحكم الواحد بالنوع تارة يكون شخصين منه في محلّين، وتارة يجتمع منه شخصان في محل واحد، فهما نوعان باعتبار أنفسهما، وهما نوع واحد باعتبار محلهما(١٦١).

وبهذا التقرير البارع يبيّن ابن تيميّة أن الخلاف في أصله خلاف في العبارة، أما الحقيقة فهي واحدة.

وصفوة القول فإن الأصول التي سار عليها ابن تيميّة في الاستنباط لم تخرج في عمومها عن أصول الإمام أحمد، لكنه في التفصيل كان بلا شك مجتهدا مستقلاً، فلم تمنعه حنبليته من مخالفته عندما يقتضي الأمر ذلك، والشواهد على ذلك كثيرة لا يتّسع المقام للتفصيل فيها.

---

(١٦٠) مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٧٠ ـ ١٧١.

(١٦١) انظر نفس المصدر ٢٠/ ١٧٤.

منهج ابن تيميّة في الاحتكام إلى العقل

مقدمة

لقد شغلت قضية العقل أذهان المفكرين والفلاسفة قديما وحديثا، واختلفوا فيها اختلافا بيّنا في تحديد ماهيته ومدلوله، ومدى قدرته على تحصيل المعرفة وتوظيفها، ومكانته بين مصادر المعرفة الأخرى.

ذهبت طائفة من فلاسفة المسلمين وغيرهم إلى اعتبار العقل جوهرا قائما بنفسه، مستقلاً بالمعرفة، بينما ذهب جمهور علماء المسلمين إلى كونه عرضا من الأعراض أو غريزة في الإنسان.

ولقد خاض ابن تيميّة في غمار هذا النقاش الذي دار حول ماهية العقل وحدود طاقته المعرفية، وأدلى في ذلك بكلمته، ورجح كونه غريزة أو عرضا موافقا بذلك علماء المسلمين. وضعف بالمقابل قول الفلاسفة الذين اعتبروا العقل جوهرا أي عينا قائمة بنفسها، وبيّن أن مرادهم بالعقل هو الشيء المجرّد عن المادة وعلائقها بحيث لا يوصف لا بحركة ولا سكون ولا تتجدد له أحوال ألبتة. ثم صاروا يعبّرون بالعقل عن الذات العاقلة حتى أطلقوا ذلك على الملائكة. ولا ريب أن بين العقول التي أثبتوها، والملائكة التي أخبرت عنها الرسل فرقًا شاسعًا، إذ العقول عندهم غير مخلوقة بل قديمة أزلية، بينما الملائكة مخلوقة من مادة سابقة، كما ثبت في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال: «خلق اللّه الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم».

ومن المعلوم عند عامة المسلمين أن العقول هي أيضًا مخلوقة ومفتقرة إلى الخالق وليست مستغنية عنه ولا خالقة.

ويقول ابن تيميّة: «ما يثبته المتفلسفة من العقل باطل عند المسلمين، بل هو من أعظم الكفر. فإن العقل الأول عندهم مبدع كل ما سوى اللَّه، و«العقل العاشر» مبدع ما تحت فلك القمر. وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين، واليهود والنصارى»[1].

ولا شك أن هذا القول الذي قال به بعض فلاسفة اليونان، وتابعهم عليه بعض أهل الفلسفة من المسلمين كالفارابي وغيره لا دليل عليه لا عقلاً ولا شرعا، وما يستدلون به من الحديث الذي يروى فيه: «أول ما خلق اللَّه العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، فبك آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وبك العقاب». وهو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارقطني، وبيّن مَن وضعه. وكذلك ذكر ضعفه أبو حاتم بن حبان والعقيلي وابن الجوزي وغيرهم. ومع هذا فلفظة «أول ما خلق اللَّه العقل قال له» فمدلوله أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، ليس مدلوله أنه أول المخلوقات. وفي تمامه أنه قال: «ما خلقت خلقا أكرم علي منك» فدل أنه خلق قبله غيره، وفيه أنه مخلوق»[2].

فهذا الحديث لو كان حقًّا لكان حجة عليهم فكيف إذا كان باطلاً؟.

فتبين أن هؤلاء ليس لهم حجة فيما ادعوه، وكل دعوى عارية من الدليل غير مقبولة.

وأما العقل في لغة المسلمين فهو مصدر عقل يعقل عقلاً، وهو صفة تقوم بالعاقل، فمسماه من باب الأعراض لا الجواهر القائمة بأنفسها، ولم يرد في كلام اللَّه ورسوله إلا بهذا المعنى كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣] وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾

---

(١) كتاب الرد على المنطقيين ١٩٦.

(٢) كتاب الرد على المنطقيين ص ١٩٦ - ١٩٧.

[الحج: ٤٦]. وقوله: ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْآيَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٨]. وغير ذلك.

وقد يراد به نفس الغريزة الموجودة في الإنسان والتي بها يستطيع أن يميز بين النافع والضار ويكتسب العلم، وقد ورد في كلام أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: إن العقل غريزة وهي كذلك عند جمهور العقلاء. فإن العقل قوة ثابتة في الإنسان كما أن البصر قوة في العين، والذوق قوة في اللسان، واللمس قوة في الجلد.

وقد يراد به نفس العلوم التي تكتسب عن طريق الغريزة، والتي هي شرط في التكليف فإذا كان الإنسان مميّزا بين ما يضره وما ينفعه فاهما للمراد من الكلام سمّي عاقلاً، وأما إذا كان غير مميّز بين ما ينفعه ويضرّه ولا يفقه الكلام الذي يقال له، فهو مجنون وليس بعاقل.

وإذا كان الأمر كذلك فإن العقل لا يطلق على مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه وإنما العلم الذي يعمل به، كما في قوله تعالى حكاية عن أصحاب النار: ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]. وقوله: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ [الحج: ٤٦][٣].

قلت وهذا هو الصحيح فإن الشارع نظر إلى العقل على أنه صفة تعرض وتزول، فأثبتها حيث وجدت موجباته. وهي تفهم الخطاب المسموع وتثبته في القلب، والعمل بمقتضاه، ونفاه متى انتفت موجباته. كما في قوله تعالى: ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٧١]. ولهذا جاز أن يسمى العامل بعلمه عاقلاً لأنه فهم أن المقصود بالعلم العمل بخلاف من لم يجمع بينهما.

والعقل في نظر ابن تيميّة ليس جوهرا قائما بنفسه ولا علوما ثابتة موجودة عند كل إنسان، وإنما هو عرض وصفة يكتسبها الإنسان، وعلوم يحصل عليها

---

(٣) انظر الفتاوى ٩/ ٢٨٦ - ٢٨٧. والرسالة السبعينية ضمن مجموعة الفتاوى م ٥ ص ٣١ - ٣٢.

بواسطة الغريزة الموجودة فيه بالقوة. ومتى وقع الخلل بها، ولم يحصل الإنسان العلوم الضرورية التي بها يميز بين ما ينفعه وما يضره لم يكن عاقلاً. فالثابت عند كل إنسان هو العقل الغريزي وهو قاسم مشترك لا فضيلة في تحصيله إذ هو موهوب وموجود لدى جميع الناس. والمتغير هو العقل الاكتسابي، وهذا يقع فيه التفاضل، فبقدر ما يحصل الإنسان مزيدا من العلوم بقدر مـا يسمو عقله ويكتمل، وينقص بحسب ما يفرط في اكتساب العلوم النافعة.

فالناس إذن يتفاوتون في تحصيل المعارف، فما يعلمه زيد يجهله عمرو والعكس صحيح، وهذا يؤدي إلى تفاوت العقول بحيث لا تكون على درجة واحدة، والقاسم المشترك بينها يبقى محدودا.

وإذا كان الأمر كذلك فإن المعرفة العقلية نسبيّة، فلا يمكن للعقل الواحد أن يستقل بمعرفة جميع الحقائق، بل ما يجهله أوسع مساحة مما يعلمه، فلا بدّ له من الاستعانة ببقية المصادر المعرفية الأخرى كالحسّ والنقل.

فالاعتماد على القضايا الحسية ضروري في المعرفة العقلية، إذ بدونها تكون أحكامه مجرّدة من اليقين وعارية من الأدلة الواقعية الشاهدة بصدقها.

وكذلك الاعتماد على القضايا النقلية الشرعية، لازم في أي معرفة عقلية مستنيرة وبدونها تقع الأحكام العقلية في التناقض، لا سيّما في القضايا المعنوية التي ليست لها قيمة محددة وثابتة. فالعقل وحده لا يهتدي إلى معرفة تفاصيل الأمور المعنوية ومعايير الخير والشر، والنافـع والضار، والمعـروف والمنكر، والحسن والقبح، والحق والباطل والعدل والظلم، والواجب والمحرم والمباح، وغير ذلك مما يحتاجه الناس ضرورة في معاشهم ومعادهم.

يقول ابن تيميّة: «لولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد»(٤).

والإنسـان مضطر إل جلب مـا ينفعه ودفـع ما يضـره، والعقـل بمفـرده

---

(٤) الفتاوى ١٩/١٠٠.

لا يستقل بإدراك جميع جوانب النافع والضار. وإنما يدرك بعضها دون بعض فتغيب عنه تفصيلات كثير من القضايا. بل قد يظن منفعة شيء معين، وليس الأمر كذلك وقد يظن مضرته وتكون منفعته راجحة، فالرسالة ضرورية لهداية العقل إلى الحق والعلم.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن قال بأن العقل يجوز أن يعارض النقل لم يفهم حدود العقل ومجاله ولم يدرك حقيقة ما جاء به النقل، بل هو قول خطأ إذ لا يمكن لصريح المعقول أن يخالف صحيح المنقول لعدة أمور:

أحدها: إن التعارض بين العقل والنقل، إما أن يراد به القطعيان، فلا نسلم بإمكان وقوع ذلك بينهما، وإما أن يراد به الظنيان، فالراجح منهما هو المقدم مطلقا. وإما يراد به القطعي مع الظني، فالقطعي هو المقدم مطلقا سواء أكان عقليًا أو نقليًا. فتبين أن من قدم العقل على النقل مطلقا فقد أخطأ. وإنما المقدم هو الراجح أو القطعي[٥].

الثاني: إن العقل قد شهد بصحة ما جاء به الشرع، ودل عليه دلالة عامة مطلقة والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا كان العلم بصدق الشرع موقوفا على كل ما يخبر به العقل.

وما دام قد شهد بتزكية الشرع وتعديله، فلا يجوز تقديم العقل عليه، لأن ذلك قدح في شهادته.

يقول ابن تيميّة: «ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقل متولٍ ولّي ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر»[٦].

الثالث: إن ما يعلمه العقل ليس شيئا واحدا تشترك فيه جميع العقول،

---

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/٨٦.

(٦) درء تعارض العقل والنقل ١/١٣٨.

وليس أمرا بيّنا معلوما عند كل الناس. بل هو نسبي. يقول موضحا ذلك: «كون الشيء معلوما بالعقل أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.

والمسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كل من العقلاء يقول إن العقل أثبت أو أوجب، أو سوّغ ما يقول الآخر إن العقل نفاه أو أحاله أو منع منه، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية، فيقول هذا: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر: إنه غير معلوم بالضرورة العقلية»(٧).

الرابع: إن ما علم من السمع معارضا لصريح العقل، هو إما حديث موضوع يعرف أهل النقل أنه كذب، وإما دلالة ضعيفة غير صالحة للاستدلال بها على الشرع.

فلا يوجد في النصوص الثابتة في الكتاب والسنّة ما يناقض العقل الصريح البتة، وإن ما يعارضه هو إما حديث مكذوب أو دلالة ضعيفة. والرسل إنما أخبرت بمحارات العقول لا بمحالات العقول، التي يعلم انتفاؤها(٨).

فتبين أن صحيح النقل لا يعارض قطعا صريح العقل، وأن الحق لا يضاد نفسه.

ويمكن القول أن ابن تيميّة قد نجح إلى حدّ بعيد في درء تعارض العقل مع النقل، ومنع تقدّمه عليه مطلقا، وذهب إلى أنه لو كان جائزا أن يقدم أحدهما على الآخر مطلقا، لكان النقل أولى بالتقديم من العقل، لكن القول الحق هو النظر في دلالة الدليل سواء أكان سمعيًا أو عقليًا، فمتى كان دليلاً قطعيًا وجب تقديمه وهو المطلوب.

---

(٧) نفس المصدر ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٨) انظر نفس المصدر ص ١٤٧ - ١٤٨.

وبهذا يتضح أن ابن تيميّة لا يطعن في جنس الأدلة العقلية، وإنما يرد منها ما خالف الشرع الصحيح، باعتبار أن كل ما عارض الشرع يعلم بطلانه. وكذلك ما خالف العقل يعلم بالشرع الموافق للعقل بطلانه. مما يدل على أن قيمة العقل في الاحتكام لم تتقلص كثيرا عما كانت عليه، لكنه حدّد مجاله الحقيقي الذي يعمل فيه وخفف من غلوائه.

يقول يحيى هاشم فرغل: «إن ابن تيميّة لم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة، وإنما رفع النصّ إليه ليجلس بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل ليشاركه فيه إنما فعل ذلك بإذن العقل الذي يقول عنه إنه سلطان عيّن واليا ثمّ عزل نفسه»(٩).

ولكن من غير شك فقد حدّ من سلطة العقل المطلقة، وزعزع الثقة الكاملة فيه، وجعل من شرط الاحتكام إليه ألا يصادم المصادر المعرفية الأخرى، بل جعل اهتداء العقل إلى الحق مشروطا بموافقة الشرع فيقول: «كما أن نور العين لا يرى إلّا مع ظهور نور قدامه، فكذلك العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»(١٠).

ويمكن القول إن ابن تيميّة قد حدّ من الاعتماد على العقل وحده، ورفض استقلاله واستغناءه عن بقية المصادر المعرفية، ورفع بالمقابل من قيمتها وجعلها على الأقل موازية له. وأيّد علاقة التكامل بينها، فلم يلغ بعضها لحساب بعض، ولم يعمل ببعضها دون بعض، وإنما كان يقدم دائما أرجح الأدلة وأقواها دلالة.

وقد عاب منهج فريقين من الناس، الذين يعتمدون على العقل وحده، ويعتبرون الشرع تابعا له، ككثير من أهل الكلام، والذين يذمّون العقل ويعيبونه، ويعتمدون على غيره كشأن كثير من المتصوفة، الذين يعظمون

---

(٩) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص ٢٠٥.

(١٠) مجموع الفتاوى ٦/١.

المعارف والأحوال التي تحصل لهم عند غياب العقل، وكشأن بعض أهل الحديث يعارضون العقل بالسنن ويعزلونه عن محل ولايته.

يقول ابن تيميّة: «بل العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل لكنه ليس مستقلاً بذلك، لكنه غريزة في النفس، وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكليّة كانت الأقوال، والأفعال مع علمه، أمورا حيوانية، قد يكون فيها محبة، ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة»(١١).

وإذ تبينت أهمية العقل في المعرفة الإنسانية ومكانته بالنسبة لغيره من المصادر المعرفية، يجدر بنا أن نتعرف على حدود المعرفة العقلية ومجالها، ووظيفتها وخصائصها.

(١١) نفس المصدر ٣/٣٣٨ ـ ٣٣٩.

الفصل الأول : حدود المعرفة العقلية

إن عدم تحديد المجال الذي يرتاده العقل ويبحث فيه، هو أكبر خطأ منهجي يرتكبه الباحث في اعتماده على هذا المصدر المعرفي. وتحديد المجال الذي ينبغي أن يعمل فيه العقل متوقف على النظر في حدود طاقته وإمكاناته، حتى لا يخوض في بحث يخرج عن إطار طاقته ويفوق إمكاناته.

فطاقة العقل وقدرته الذهنية محدودة، فلا يستطيع أن يتعقل جميع الأشياء، أو يبحث في جميع القضايا، وكذلك إمكاناته ووسائله محدودة، إذ قوتا السمع والبصر مثلاً، لا تستوعبان جميع المسموعات وجميع المرئيات، فعملهما يبقى محدودا في إطار المسموع والمشهود.

فالعقل إذن إنما يحكم في القضايا التي يتصورها تصوّرا تاما، إذ الحكم على الشيء هو فرع تصوره. وأما القضايا التي لم يتصورها البتة أو كان تصوره لها ناقصا فلا يجوز له الحكم عليها لا بالنفي ولا بالإيجاب.

وكثيرا ما يتسرع المرء في إصدار أحكام حول قضايا معينة، لم يبلغ فيها التصور تمامه ونهايته، فيقع في نتائج باطلة. كأن ينفي أو يكذب بوجود شيء معين بناء على مجرد الظن وعدم العلم بوجوده، مع أن شرط النفي هو العلم بالعدم والإحاطة بذلك.

أهم ما يحد من قيمة الحجاج العقلي، هو قدرته الكبيرة على إقامة الأدلة المثبتة لما يعتقده حقا وصوابا، إذ لا يعجزه أن يجد الحجج المفحمة المقنعة

لإثبات وجهة نظره، وإن لم تكن صحيحة في الأمر نفسه. ولا يعني هذا بالضرورة أن الاستدلالات العقلية غير مفيدة في الدلالة على المطلوب، وإنما يعني أنها قد تكون ظنّيّة غير يقينيّة أو تكون نسبيّة.

نسبيّة المعرفة العقليّة

لا غرو أن تتفاوت المعرفة العقلية بين الناس، لاختلاف القدرات الذهنية والإرادات الباعثة على اكتساب المعارف. فالمعلومات منها ما يكون مشتركا بين عامة الناس، وهي على كل حال قليلة ويرجع غالبها إلى ما يشترك فيه الحس العام. ومنها ما يكون مشتركا بين فئات معينة ومنها ما يختص بأشخاص معينين.

وهذه المعلومات منها ما يكون بديهيًا ومنها ما يكون نظريًا.

فالأول وهو ما يعرف بالبديهة، بحيث يكون مجرد تصوّر طرفي القضية موجبا للحكم أي أن تصور ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا يتوقف على دليل وواسطة. وأما الثاني وهو ما يعرف بالنظر بحيث يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على توسّط الدليل، فحصوله يكون بنظر وكسب[1].

والقضايا لا يمكن أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي، إذ لا بدّ أن يعتمد الاستدلال النظري على الأمور الأولية. والفرق بين النظري والبديهي فرق نسبي وإضافي. فالبديهي عند البعض، قد لا يحصل للبعض الآخر إلا بنظر واستدلال.

فليس ما هو بديهي لازم للقضية، بل قد تكون ضرورية عند زيد ونظرية عند عمرو وذلك بحسب المتصور بتمامه أو بنقصانه.

يقول ابن تيمية: «كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد

---

(١) انظر التعريفات للجرجاني ص ١٢٦.

يبده زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظري، وقد يكون حسيًّا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًّا أو كسبيًّا أو بديهيًّا أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع.

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسّيّات والمشاهدات وهي عند من علمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظنّيّ، فتكون عنده من باب الظنيات، فإن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات. وكذلك العقليات، فإن الناس يتفاوتون في الإدراك. ولبعضه من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه(٢).

وقضية كون العلوم نسبية وإضافية من أهم الأمور التي تنبّه إليها ابن تيمية، ولا ريب أن الذهول عن هذه الحقيقة قد أدى إلى سوء فهم للقضايا المعلومة من حيث كونها بديهية أو نظرية، حتى ظن بعض الناس أن هناك قضايا معيّنة معلومة عند كل أحد وأخرى نظريّة عند كل أحد. وهذا غير صحيح فإن كون القضية معلومة لدى فلان أو غير معلومة لديه هو أمر نسبي وإضافي، فلا يوجد أمر معلوم عند جميع الناس بنفس الصفة والمقدار، بل قد يعلمه زيد بحسّه، وعمرو بطريق التواتر، وبكر بطريق الخبر الظني، وهو عند عباس مجهول.

وابن تيمية لا يوافق ابن سينا وغيره على التفريق بين القضايا الأوليات والمشهورات على أساس أن الأوّليّ هو ما ثبت فيه المحمول للموضوع والصفة للموصوف بدون توسط الدليل، بحيث أن الموجب لحكم العقل هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن، وهذا النوع يفيد اليقين. وقد سمي مشهورا لعموم الاعتراف به كالآراء المحمودة مثل كون الصدق محمودا والكذب قبيحا فهذا النوع لا يفيد اليقين عنده.

---

(٢) كتاب الرد على المنطقيين ص ١٣ - ١٤.

وفي نظر ابن تيمية أن هذا الفرق فاسد فإن: «الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بيّن للإنسان، وإلى ما ليس هو بيّن بل يفتقر ملزومه إلى دليل. وكونه بيّنا للإنسان وغير بيّن ليس هو صفة الشيء في نفسه، وإنما هو إخبار عن علم الإنسان به، وتنبيه له. فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي، فما كان بيّنا للإنسان معلوما له موجودا في ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل. وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل. وكون الشيء بيّنا وغير بيّن نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم وهذا تختلف فيه أحوال الناس فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو. فإن أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة، فلا يلزم إذا تبين لإنسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتصاف الموصوف بها أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفيًّا على أحد(٣).

فليس هناك قضايا أولية عند كل أحد ولا مشهورة عند كل أحد، وإنما ذلك أمر نسبي بحسب أحوال الناس، وبحسب قوة التصور، فإذا كان تصور الشيء تامًّا كان يقينيًّا، وإذا كان ناقصا اعتبر مظنونا.

وأما القضايا المشهورة فهي في نظر ابن تيمية يقينية لأنها معلومة بالفطرة والتجربة، فالعدل حسن والظلم قبيح أمر معلوم، لكن الحسن والقبح قد يختلف أحيانا بحسب الحال.

ولعل هذا الاختلاف هو الذي دفع بعض الناس إلى التفريق بين الأوليات والمشهورات، لكن يمكن القول بأن جنس العدل معلوم حسنه، وجنس الظلم معلوم قبحه، وإن كان هذا لا يقتضي أن تكون بعض الأنواع معلومة بنفس اليقين.

وإذا كان ليس من اللازم أن تكون القضايا معلومة عند كل أحد، فهل يصحّ أن يحتجّ من حصل له العلم بشيء منها على النافي لها؟.

---

(٣) كتاب الرد على المنطقيين ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

والذي يبدو من قول ابن تيمية، أنه إذا ثبت العلم بالقضية بإحدى طرق العلم، أما الحس أو الخبر أو العقل، يجوز لمن جزم بذلك أن يحتج به على النافي. فما دام الإنسان يجد نفسه عالمة بشيء معين فإنه يحتج بذلك على المنكر، كمن ينفي حصول العلم بالأخبار المتواترة، أو حصول العلم بوجود الملائكة والجن(٤).

والذي لم يثبت لديه العلم بشيء معين لا يجوز له أن ينكر ما دام ليس عنده دليل على النفي، بل عليه أن يسلم لمن ثبت له العلم بذلك. وهذا هو المنهج الذي ينبغي سلوكه خصوصا في القضايا الدينية فإن عدم حصول العلم بها لبعض الناس، لا يسوغ لهم إنكارها والتكذيب بها حتى يجزموا بعدمها.

يقول في هذا الصدد: «عدم العلم ليس علما بالعدم وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك، لم يكن هذا علما منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ [يونس: ٣٩].

وتكذيب من كذب بالجنّ من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم»(٥).

وصفوة القول فإن ابن تيمية وإن كان يرى نسبية المعرفة العقلية فإنه لا يشكّ فيها مطلقا، وإنما يشك في صحة الأحكام العقلية المعارضة لغيرها مما هو أقوى منها فالأخذ بالمعرفة العقلية مشروط بانتفاء المعارض الراجح سواء أكان حسيًّا أو نقليًّا. فهو في آن واحد لا يثق فيها مطلقا، ولا يشك فيها مطلقا. فالعقل هو أحد طرق العلم الصحيحة عنده، لكنه ليس هو الطريق الوحيد لحصول اليقين، فلا بدّ أن يستعين ويستهدي بغيره.

---

(٤) انظر نقض المنطق ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٥) كتاب الرد على المنطقيين ص ١٠٠.

فشل المتكلّمين في الاستدلال بالعقل على مبحث الإلهيات

اختار المتكلمون منذ البداية طريق العقل للاستدلال على أصول العقيدة، وهذا الاختيار نابع ولا شك من قوة الثقة في قدرة العقل على إقامة الحجج والبراهين القطعية على قضايا العقيدة الأساسية من جهة، ونابع من اعتبار العقل هو الطريق الوحيد لإقناع المخالفين لعقيدة الإسلام، وقطع شبه المشكّكين من جهة ثانية.

وقد كان المعتزلة هم أول رواد البحث العقلي في مجال العقيدة، إذ استخدموا الأدلّة العقلية لمناصرة العقائد الدينيّة التي جاء بها القرآن، إيمانا منهم بأن السمع لم يبين أصول الدين بيانا كافيا وشافيا، وأن الطريق التي سلكها غير مفيدة لإفحام الخصوم والرّد على شبهاتهم.

وكان قصدهم في البداية مساندة تلك العقائد بأدلة عقلية لا تخالف في جملتها الأدلة النقلية، لكنهم ما لبثوا أن استعملوا أدلة عقلية محضة وأقيسة منطقية من جنس أدلة الخصوم، وأعرضوا عن الدلائل السمعية، لأنها في نظرهم من جنس الخبر المحض الذي لا يفيد بنفسه إلا مع صدق المخبر به.

ولما جاء الأشاعرة حاولوا ردّ الاعتبار للأدلة السمعية، لكنهم مالوا في الأخير إلى سلوك نفس الطريق التي سلكها المعتزلة من قبل.

وقد استأثر مبحث الإلهيات خصوصا بمعظم جهود المتكلمين، باعتباره أهم مباحث العقيدة وأكثرها تشعّبا ومجالا للنقاش، وكانت قضية إثبات وجود اللّه وإثبات صفاته في طليعة المسائل التي خاضوا فيها. ولم يصلوا فيها إلى اليقين، بل وصلوا إلى الاضطراب والحيرة.

إثبات وجود اللّه

الإيمان بوجود اللّه هو أصل العقيدة الإسلامية، وأما باقي الأصول فإنما هي تابعة له. ولما كان الأمر كذلك، اهتم المتكلمون بإثبات وجوده، واعتبروا معرفته واجبة على كل أحد، بل وأوجبوا الطريقة الموصلة إلى ذلك. وقد

حددت المعتزلة خصوصا هذه الطريق في النظر العقلي، فقالت بأن أول الواجبات هو النظر، إذ معرفة الصانع وشكر المنعم واجب عندهم عقلاً قبل ورود السمع.

ولما كان العلم بوجود اللّه لا يتمّ إلا بطريق النظر العقلي عند أكثر المتكلمين، فإنهم استدلوا عليه بنفس مخلوقاته، إذ المحدثات دليل على الصانع المحدث.

ولكن ما هو الدليل على كون العالم حادثا ومخلوقا؟.

الدليل عندهم هو لزوم الأعراض للأجسام، والعرض في اصطلاحهم هو ما يحتاج إلى محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحل فيه ويقوم به(٦). وقد سمي عرضا باعتبار أنه يعرض ويزول.

فالأعراض هي صفات الأجسام الملازمة لها وهي دالة على حدوثها.

وهذا الطريق لا يخلو من تشعب وخفاء. يقول ابن تيمية موضحا ذلك: «وتقرير المقدّمات التي يحتاج إليها هذا الدليل، من إثبات الأعراض التي هي الصفات أولا، أو إثبات بعضها كالألوان ـ التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ وإثبات حدوثها ثانيا بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم ثالثا: إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا.

وهو مبني على مقدمتين، إحداهما: إن الجسم لا يخلو من الأعراض التي هي الصفات. والثانية أن ما لا يخلو من الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات ـ التي هي الأعراض ـ لا تكون إلا محدثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا تتناهى»(٧).

---

(٦) انظر التعريفات ٧٩.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ١/٣٨ ـ ٣٩.

فهؤلاء قد حصروا الطريق التي يعلم بها وجود اللّٰه في أربع طرق وهي: طريق حدوث الأجسام، وطريق إمكانها وطريق إمكان صفاتها، وطريق حدوث صفاتها، وهذا تطويل قليل الفائدة لو كان صحيحا فكيف لو كان فاسدا ومبتدعا؟. إذ الرسول عليه السلام لم يدع أحدا من الناس بطريقة الأعراض، ولم يطالبهم بالاستدلال على وجود اللّٰه بالطرق النظريّة، وإنما كان يقبل منهم مجرد الإيمان المجمل باللّٰه والتصديق برسوله وإيجاب مثل هذه الطريق على كل أحد باطل، بل للناس من الطرق الصحيحة التي توصل إلى المطلوب من غير كلفة وعناء ما لا يوجد مثله لهؤلاء المتكلمين الذين تركوا الطرق الجلية وعدلوا إلى الاستدلال بالطرق الخفية(٨).

وهم إنما اختاروا طريقة الأعراض لأنها في نظرهم تدل على حدوث الأجسام لأنها متغيرة، ومتبدلة من حال إلى حال، وكل جسم لا يخلو من الأعراض فهو حادث، أخذا بالقاعدة التي تقول بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. ومن المتكلمين وغيرهم من يقول إن هذه الطريقة هي التي استدلّ بها إبراهيم الخليل على حدوث الكواكب، والشمس والقمر، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٦].

وقالوا بإن معنى الأفول هو الحركة التي هي التغيّر، وكل متغير محدث، وهذا قول فاسد، إذ ليس في اللغة ما يدل على أن الأفول يقصد به المتحرك والمتغير، فلا يطلق على من مشى وتحرك لفظ آفل، بل الآفل في اللغة هو الغائب المحتجب، ولو كان المعنى الذي ذهبوا إليه صحيحا لم يكن فيه حجّة على مرادهم، فلو كان قد استدل بالأفول بمعنى الحركة والتغيير، لكان لا زال يقول منذ أن رأى الكوكب بازغا ومتحركا لا أحب الآفلين، وليس الأمر كذلك وإنما قال ما قال حين احتجب الكوكب. فتبين أن الحركة والتغيير هو لازم للكوكب بخلاف الأفول فهو طارئ.

---

(٨) انظر منهاج السنة ج ١/ ٢١٠.

وكذلك من فسر الأفول بمعنى الإمكان فقوله ظاهر الفساد، إذ الإمكان وصف لازم لجميع الحوادث في كل حال، بخلاف الأفول الذي استدل بـه إبراهيم على فساد عبادة الكواكب والشمس والقمر فهو خاص بوقت احتجاب الكوكب(٩).

وهـذا يدل على أن من سلك طـريقة الأعـراض للاستـدلال بهـا على الحدوث، ليس في الشرع ما يشهد بصحتها. وعمدة من استدل بالأعـراض على كونها ملازمة للأجسام ودالة على حدوثها هي أن كل جسم محدث. وهذه المقدمة يعتقد كثير من نظار المتكلمين في كونها ضرورية فطرية، مع أن من النظار من ينازع فيها، إما في إطـلاق لفظ الجسم، وإما في استلزام الجسم للحدوث.

فلفظ الجسم في اصطلاح أولئك هو المركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة فيكون عندهم الجسم شاملاً لكل ما يقبل الانقسام والتركيب، وأما اللّه تعالى فليس بجسم إذ لا يقبل الانقسام، وقد يستدلون بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. على مخالفته سبحانه وتعالى لسائر الأجسام، وعدم مماثلته لشيء من الأشياء، بل قد يقولون بـإن جميع الأجسام متماثلة لتكونها من نفس الجواهر الفردة، أو المادة والصورة، واللّه تعالى لا مثل له فليس بجسم. وهذا باطل لغة وشرعا وعقلاً.

فليس في اللغة أن الجسم يطلق على هذا المعنى، وإنما يطلق ويراد به الجسد والبدن ويـراد به مـا غلظ من الشيء(١٠). فلا يجعـل أهل اللغـة كل ما تركب من مادة وصورة جسما.

وهذا يوافق اللغة التي نزل بها القرآن كقوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]. وقولـه: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤].

---

(٩) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/١٠٩ - ١١١.
(١٠) انظر نفس المصدر ١١٩، المعجم الوسيط ١/١٢٣.

وليس في لغة القرآن والعرب أن جميع الأجسام متماثلة، إذ لا يقال إن السماء مثل الأرض، ولا البرّ مثل البحر، ولا الفرس مثل الإنسان، بل لا يكون بين أفراد النوع الواحد تماثل، فلا يقال زيد يماثل أي إنسان آخر من نوعه. فمجرد الاشتراك في صفة أو صفات معينة لا يوجب التماثل بين الأشياء، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾ [محمد: ٣٨].

وليس في الشرع ما يدل على نفي الجسم وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا دلالة فيه، إذ ما نفاه الله تعالى هو مماثلة الأشياء له، فليس له كفوا أحد. وإنما اتّصاف مخلوقاته ببعض صفاته ليس فيه ما يعارض النفي الوارد في الآية. بل ومن الطوائف كالكرامية والهشامية من يطلق لفظ الجسم على الله تعالى، ويقول مع ذلك هو جسم ليس كالأجسام. وليس لنفاة الجسم دليل على منع هذا القول بمجرد العقل، إذ من أثبت لله الصفات التي دل عليها السمع مع ادعاء الجسمية أفضل ممن نفى الصفات مع نفيه للجسم، لأن القول الأول أجوز عقلاً، إذ لا يعقل في الشاهد من له صفات إلا ما هو جسم، وليس في الشرع ما يدل على صحة نفي الجسم، وإن قالوا في حق المثبتين للجسم إنهم مبتدعة، لم يكن هذا الحكم خاصًا بهم بل هم أحقّ به من المثبتة.

فتبين أن المقدمة المشهورة وهي أن كل جسم محدث، ليست ضرورية بل هي فاسدة.

فإن قالوا لو أبطلنا أن كل جسم محدث لبطلت دلالة إثبات الصانع، قيل ثبوت الصانع ضروري بغير هذه الطريق كشعور المخلوق بافتقاره إلى الخالق ضرورة، واعترافه به فطرة من غير احتياج إلى دليل، كما سيأتي بيانه[11].

ومما يوضح فساد هذه الطريق وأمثالها التي سلكها المتكلمون، أن مقدّماتها طويلة ومتشعّبة لا توصل إلى المطلوب إلا بعسر وكلفة، وحاصلها بعد التعب، الإيمان المجمل بوجود الله تعالى، وهذا أمر حاصل لعامّة الناس،

(١١) انظر مجموع الفتاوى ص ٣٤ - ٣٦.

فكيف إذا كانت بعض مقدماتها غير مسلمة بل باطلة؟ ولهذا لم يلتزم جميع المتكلمين بالاستدلال بها، بل عارضها كثير منهم كطوائف الكرامية والهشامية، ولم يمنعوا أن يكون اللّٰه جسماً(١٢).

والذين التزموا بهذه الطريق وقالوإإنها معلومة بالضرورة العقلية، فأحد الأمور الثلاثة لازم لهم: إما أن يطردوها في جميع المواضع فيتوصلوا إلى نتائج باطلة كأن يلتزم الأشاعرة بنفي بقاء الأعراض كالطعم واللون، فقالوا إنها تعرض وتزول بخلاف صفات اللّٰه فإنها ثابتة. وإما أن يتوقفوا في طردها فيقعون في التناقض. وإما أن يتحيّروا فيغلب عليهم الشكّ والارتياب لتكافؤ الأدلّة، فيرجح تارة هذا الدليل وتارة هذا. ولما وقع هذا الاضطراب في استدلالات المتكلمين، استطال عليهم الفلاسفة القائلين بقدم العالم. لإن ما استدل به أولئك على حدوث العالم، يستدل به هؤلاء على قدمه(١٣).

ولعل السبب في فشل استدلالات المتكلمين على إقامة براهين متينة، وهو سلوكم طرقا مناقضة في نتائجها لما جاء به الشرع. فبدلاً من أن ينصروا القضايا التي جاء بها النقل بما يدل عليها من الدلائل العقلية المؤيدة، سلكوا طرقا مفضية إلى نتائج مخالفة.

وذلك راجع إلى أن العقل بمفرده لا يمكنه أن يستدل بالأدلة المفيدة المستلزمة لحدوث العالم، فلا بدّ أن يستعين بالأدلة النقلية التي أرشدت إلى وجوه دلالة المخلوق على الخالق بما لا مزيد عليه. ويبدو أن المتكلمين قصدوا في البداية تعضيد الأدلة النقلية، لكنهم مع طول البحث ظنوا أنهم وصلوا إلى دليل يعم جميع المخلوقات وهو لزوم الأعراض لها، غير أن هذا الدليل لم يكن صحيحا، وكفى بفساده أن يدل على نفي الصفات.

إثبات الصفات

إذا كان علماء الكلام قد اتفقوا على إثبات وجود اللّٰه من حيث ذاته،

---

(١٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ١/١١٥. (١٣) انظر درء التعارض ١/٣٩ - ٤٠.

فإنهم على العكس من ذلك في قضية إثبات الصفات. إذ اختلفوا فيها اختلافا كبيرا. فمنهم من جعلها حادثة في الذات بعد أن لم تكن من قبل، ومنهم من فصل.

فذهبت الجهمية والمعتزلة إلى أن إثبات الصفات للّه تعالى، يطرح مشكلة عويصة إلا وهي تمثيل اللّه بخلقه، وهذا يتنافى مع قاعدة التنزيه لعموم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقالوا إثبات الصفات لا يخلو من أمرين إما أن تكون قديمة أو حادثة. فالأول محال لأنه يستلزم إثبات قدماء مع الذات، واللّه منزه عن الشركاء. والثاني لا يمكن لأن الذات ليست محلاً للحوادث، إذ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، واللّه منزه عن الحدوث، وإنما هو قديم أزلي. فبقي الفرض الأخير وهو نفي الصفات أو تعطيل مضمونها بحيث يكون إثباتها على وجه لايستلزم كونها معانيَ قائمة بالذات أو مستقلة عنها.

فكان من المعتزلة من أثبتها باعتبارها أسماء وليست صفات لها معان قائمة بالموصوف، فقالوا اللّه عليم بلا علم وقدير بلا قدرة، وسميع بلا سمع وبصير بلا بصر، ومنهم من جعل العليم والسميع والقدير والبصير كالأعلام المحضة المترادفة بدون تمييز بين حقائق الصفات المختلفة.

فهؤلاء فيما أثبتوه من الصفات جعلوه حقيقة واحدة مطابقة لعين واحدة. فقالوا عليم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته. فالصفات ليست معاني قائمة بالذات، وإنما هي عين الذات. ولذلك سموا بالمعطلة النفاة[١٤].

وذهبت الكلابية والأشعرية إلى إثبات الصفات التي ورد بها السمع، وهي سبعة: الحي القادر، المريد العالم، السميع البصير المتكلم. وأثبتوا ما تتضمنه من المعاني، كالحياة، والقدرة، والإرادة والعلم... إذ لا يعقل

---

(١٤) انظر مجموع الفتاوى م ٣/٨.

عندهم أن تكون صفات مجردة عن معانيها، واستدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فخالفوا المعتزلة في اعتبار الصفات عين الذات، وجعلوها قائمة بها وزائدة عليها وملازمة لها أزلاً وأبدا، ولم يروا في إثباتها أي محذور كما توهمت المعتزلة من قبل، إذ الصفة لا يمكن أن تقوم بنفسها حتى يستلزم إثباتها معنى المشاركة للذات في القدم على وجه الاستقلال.

ولكنهم وافقوا المعتزلة في نفي قيام المعاني الاختيارية بذاته تعالى فمنعوا أن يكون الكلام بمشيئته واختياره. وقد مال متأخرو الأشاعرة إلى موافقة المعتزلة في تأويل الصفات التي توهم التشبيه كاليد والوجه والاستواء لالتزامهم بالمقدمة المشهورة: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فصعب عليهم الجمع بين إثبات هذه الصفات والقول بنفي الجسمية عن الله تعالى[١٥].

وذهبت فرقة الكرامية إلى إثبات جميع الصفات حتى الاختيارية منها، من غير أن يمنعوا قيام الحوادث بذاته تعالى، وجوّزوا أن تكون لها بداية في القدم، لكنهم نفوا أن تقبل الزوال بعد حدوثها في الذات[١٦].

فهذه الطوائف منها من نفى الصفات وعطّلها، ومنها من أثبت بعضها ونفى البعض وأوله، ومنها من أثبتها من غير أن ينفوا الصفات الحادثة عنه تعالى.

وإذا تأملنا في معالجتها لبعض الصفات نجد الاختلاف واضحا كما في مسألة الكلام والرؤية.

فبالنسبة لصفة الكلام ذهبت المعتزلة إلى نفي أن يكون الله قد تكلم حقيقة بالقرآن أو بغيره تبعا لأصلهم أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فنفوا أن يقوم بذاته شيء من المعاني باعتبارها أعراضا حادثة مستلزمة لكونه

---

(١٥) انظر مجموع الفتاوى ١٢/٣٢، ٢٠٢.
(١٦) انظر درء التعارض ٢/١٩٧، منهاج السنة ١/٢١٠.

حادثا وجسما، وهذا محال عندهم. فقالوا بكلام مخلوق منفصل عنه، يخلقه في بعض الأجسام أما ذاته فلا يقوم بها كلام ولا إرادة. وإنه حين شاء تكليم موسى عليه السلام، خلق الكلام في الشجرة أو في الهواء، فسمع موسى الكلام. ولأجل ذلك التزموا بمسألة خلق القرآن(١٧).

وأما الأشاعرة فأثبتت صفة الكلام للّه عزَّ وجلَّ كصفة قديمة قائمة بذاته، فوافقوا ظاهر الأدلة السمعية مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ [التوبة: ٦] لكنهم قسموا الكلام إلى نوعين: كلام نفسي، وهو عبارة عن معنى واحد قائم بذاته تعالى أزلاً. وكلام لفظي، هو عبارة عن حروف وأصوات حادثة مطابقة للمعنى النفسي الذي يتضمن كل أمر ونهي وخبر. وهذا التقسيم مبنيّ على منع قيام الحوادث الاختيارية بذاته تعالى، لأن ذلك يستلزم قيام الحوادث بذاته، فوافق الأشاعرة من جهة أهل السنّة الذين يثبتون الصفات للّه تعالى ولا يعطلونها، ووافقوا من جهة ثانية المعتزلة في نفي الأفعال الاختيارية بذاته تعالى، وجعلوا ما كان بمشيئته واختياره لا يكون إلا مخلوقا منفصلاً عنه، وقالوا بأن كلام اللّه لموسى كان قائما بذاته في الأزل، وإنه لا يزال مناديا لموسى في الأزل، حتى جاء فخلق فيه الإدراك لما كان موجودا في الأزل(١٨).

أما الكرامية فذهبت إلى القول بأن اللّه تكلم حقيقة بالقرآن وغيره، وأنه عبارة عن حرف وصوت، ولم يمنعوا حدوثه في ذاته، بل قالوا إنه قائم بذاته باختياره ومشيئته، ولكن مع ذلك لم يقولوا بخلق القرآن، غير أن منهم من جعل كلامه كله حادثا ومنهم من لا يقول بذلك. والكرامية إنما قالوا بذلك لأنهم لا يمنعون أن يكون اللّه جسما، وأن تقوم بذاته الأفعال الاختيارية ابتداء، لكنهم يرون أن ما قام به من الكلام وغيره لا يزول عنه(١٩).

---

(١٧) انظر الفتاوى ١٢/ ٤٨ ـ ١٦٣، نشأة الفكر الفلسفي. د. النشار ١/ ٤٧٠.
(١٨) انظر الفتاوى ١٢/ ٤٩ ـ ٦٥.
(١٩) نفس المصدر ١٢/ ١٧٧. منهاج السنة ١/ ٢١٠.

وأما بالنسبة لمسألة الرؤية فإن المتكلمين اختلفوا في جوازها تبعا لاختلافهم في استلزام الرؤية للجسمية.

فذهبت المعتزلة إلى نفي رؤية الله تعالى في الآخرة بالأبصار، لأن اثباتها يستلزم في نظرهم أن يكون الله جسما، وأن يكون في جهة وحيّز، وأن تحيط به الحواس. وهذا يتنافى مع مقتضى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. وأما الآيات المخالفة لمذهبهم فأولوها، ومنهم من حملها على الرؤية القلبية.

وذهبت الأشاعرة إلى إثبات الرؤية كما وردت بذلك الأخبار والآيات مثل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]. وقوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته...»(٢٠). والمجوز للرؤية عند الأشعري ومن تبعه هو أن كل موجود يمكن رؤيته، ومنع أن يكون كل مرئي جسما، لكن نفاة الرؤية من المعتزلة وغيرهم احتجّوا بأن كل مرئي في جهة، وما كان في جهة فهو جسم. وقد انقسم متأخرو الأشاعرة على قولين: القول الأول: لا نسلم بأن كل مرئي يكون في جهة، والقول الثاني: لا نسلم أن كل ما كان في جهة فهو جسم. فادعى النفاة أن العلم بذلك ضروري ومنكره مكابر، فاضطر الأشاعرة لموافقتهم. ويرجع ابن تيميّة سبب ظهور المعتزلة عليهم هو موافقتهم على نفي الجسمية(٢١).

وأما الكرامية فيثبتون الرؤية سواء استلزمت الجهة والجسمية أم لا.

ومما سبق يتبين أن المتكلمين لم يتفقوا على إثبات الصفات ولا على نفيها، وقد احتجت كل طائفة على قولها بالمنقول والمعقول، وإن كان المنقول لا يمكن أن يوافق قول كل طائفة، فلا بد أن يكون مستند الأقوال في النهاية هو العقل، ولكن هل استطاع أن يحسم الخلاف؟ كلا، إذ ما من قول إلا ويمكن

---

(٢٠) رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

(٢١) انظر درء التعارض ١/ ٢٥٠.

البرهنة عليه بالحجج العقلية المناسبة بل والمفحمة، وهذا لا يعني بالضرورة أن القول المؤيّد بتلك الحجج هو حقّ في نفس الأمر، بل قد تكون قوة الحجة راجعة لقوة عارضة المحتج لا غير. والسبب في ذلك أن العقل المجرد لا يمكنه الحسم في القضايا التي لا يتصورها، ولهذا لما كانت ذات الله غير متصورة، لم يكن بمجرد العقل العلم بإمكان رؤيته أو عدم إمكانها، والعلم باتصافه بالكلام الاختياري أو عدم اتصافه به. فلا بد أن يقوم دليل آخر من النقل أو الحسّ ليعتضد به.

وما يدعى من قيام الضرورة العقلية أو الاستحالة العقلية دليلاً على وجود شيء معيّن أو انتفائه، غايته أن عقل فلان يعتقد ذلك جائزا، أو يجحده لعدم تصوره له فهذه الضرورة ليست لازمة لكل ذي عقل

ومما سبق يتبين أن المتكلمين فشلوا في الاستدلال بالعقل على قضايا العقيدة، لا سيما ما يتعلق بمبحث الإلهيات، وما ذاك إلاّ لابتعادهم عن طريقة القرآن الواضحة الجليّة، واستعمالهم طرقا خفيّة، كثيرة المقدمات لا توصل إلى المطلوب إلا بعد إتعاب الفكر وتضييع الزمان. ولو استثمر المتكلمون الدلائل النقلية، لبنوا صرح علم الكلام على أساس من البراهين اليقينية، ولكنهم عطّلوا النقل عن دلالته وعزلوه عن مجاله، ودخلوا بالعقل في غير مجاله فتاهوا به في المسالك الدقيقة الخفية.

تقويم ابن تيميّة لمسالك المتكلّمين

لقد تتبع ابن تيميّة مسالك المتكلمين في الاستدلال على مبحث الإلهيات خصوصا، فناقشها بعمق وكشف عن عوارها، وزيف ما كان باطلاً منها، وقوّم ما كان قاصرا منها، وهو فيما ردّه أو قبله منها، كان يحتكم إلى العقل الصريح الموافق للنقل الصحيح وكثيرا ما كان يعدل عن المسلك الذي ساروا عليه ليقترح بديلاً مناسبا(٢٢).

---

(٢٢) انظر ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره. د. محمد حربي ص ١١٦.

فبالنسبة لاستدلال المتكلمين على وجود الله بطريقة الأعراض الدالـة على حدوث الأجسام، يرى ابن تيميّة أن هـذا المسلك باطـل لأمـور يمكن تلخيصها كالتالي:

ـ طـول مقدمـاته وكثـرة تفاصيله، بحيث يصعب تتبعهـا، والتحقق من صدقها، فلا يمكن إثبات المدعي بها مطلقا(٢٣).

ـ إن طريقة الأعراض إنما يمكن أن تفيد العلم بالصانع، لو صح أن اللّه ليس بجسم وأن كل جسم محدث. ومن المعلوم أن بعض الناس ينازع في نفي الجسم عن اللّه، بل يقولون هو جسم لا كالأجسام، ولا يعتبرون ذلك ممتنعا مطلقا، وإنما الممتنع عندهم هو أن يشابه أو يماثل مخلوقـاته فيمـا يجب له ويجوز ويمتنع، كما يقول ابن كرام وأتباعه(٢٤). ومنهم من أطلق الجسم بمعنى آخر وهو القائم بنفسه أو الموجود.

ـ إن العلم بحدوث العالم وبإثبات قدم الصانع لا يتوقف على نفي كونه جسما، وكذلك صدق الرسول ثابت بغير النظر في كونه تعالى جسما أو غير جسم، بل العلم بذلك حاصل بغير هذه الطريق(٢٥).

ـ إن هذا المسلك مبنيّ على امتناع دوام كون الرب فاعلاً، وامتناع قيام الأفعال الاختيارية بذاته ككونه لم يزل متكلما بمشيئته، وهذا مما ينازع فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم، ويقولون هو قول باطل(٢٦).

ـ إنه من المعلوم من دين المسلمين بالاضطرار أن الرسول ﷺ إنما دعا الناس للإيمان باللّه ورسوله، ولـم يسلك هـذه الطريق أبـدا، وليس أحد من سلف الأمة لا من الصحابة ولا من التابعين من استخدمها، وإنما ابتدعت بعد انقـراض عصرهم. وليس في القـرآن والسنّـة مـا يـدل على هـذه الـطريق،

---

(٢٣) انظر درء التعارض ١/٩٧.
(٢٤) انظر مجموع الفتاوى ٦/٣٦.
(٢٥) انظر درء التعارض ١/٩٧.
(٢٦) المصدر نفسه ١/٩٨.

ولا ما يدل على الجسم والتحيز والجهة لا نفيا ولا إثباتا، وإنما هو قول محدث مبتدع(٢٧).

- إن كل من سلكها لم يصل إلى المطلوب سالما، فغالبا ما يعرض له الشك والحيرة بسبب كثرة الشبه الواردة على هذه الطريق، وقد اعترف بذلك كبار نظار المتكلمين كالشهرستاني وإمام الحرمين والرازي وغيرهم(٢٨).

فتبين أن كل من نهج هذه الطريق لم يصل إلى اليقين، وإنما يقف حائرا في الجزم بمقدماتها، وفي طرد كل ما توجبه من اللوازم.

وابن تيميّة لا يوافق المتكلمين كالمعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشاعرة، على أن معرفة اللّه واجبة بالنظر دون غيره، إذ في هذا حصر للطريق التي يعلم بها وجود اللّه كخالق ومدبّر لهذا الكون، بل معرفة اللّه حاصلة للخلق ضرورة بالفطرة، لكن قد يعرض للنفوس ما يغيّر فطرتها فتحتاج في الإقرار باللّه إلى النظر وغيره كالإلهام والتصفية... وأما إيجاب النظر على كل أحد فهو باطل عند ابن تيميّة، إذ لو كان هذا صحيحا لوجب على الرسل دعوة الناس إليها ابتداء، وليس الأمر كذلك.

والحق أن النظر إنما يجب في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، فوجوبه عارض لبعض الناس دون بعض فمن لم تحصل له المعرفة الواجبة إلا به كان في حقّه واجبا، وأما من حصلت له بدونه لم يكن النظر واجبا في حقه.

وقد رد ابن تيميّة على من أحتج على وجوب النظر على كل أحد بمثل قوله تعالى:

﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَـٰتُ وَٱلنُّذُرُ ﴾ [يونس: ١٠١]. وقوله: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق: ٥]. بأن الخطاب

(٢٧) انظر المصدر السابق ص ٩٨.
(٢٨) المصدر نفسه ١/١٥٧ - ١٦٠.

هنا موجّه إلى الجاحدين، والمتكبرين لكي يعرفوه ويعترفوا به، فلا شك أن النظر واجب على هؤلاء[٢٩].

وهذا هو القول الراجح، إذ إيجاب النظر على كل أحد، فيه تضييق لطرق العلم بالله من جهة، وفيه تكليف لكثير من الناس بما لا يطيقونه من جهة ثانية لا سيما إذا كان هذا النظر مخصوصا بالنوع الذي سلكه المتكلمون في الاستدلال على الله، ولا ريب أن هذا تخصيص بغير مخصص، بل النظر يشمل أنواعا أخرى كالنظر في كتاب مسطور، وفي دلالة الأنفس والآفاق.

وإذا تبيّن أن إيجاب النظر على كل أحد قول فاسد، وأن حصر الطريق التي بها يعلم الخالق في دليل الأعراض غير صحيح، فإن ابن تيميّة يقترح أدلة أخرى أكثر وضوحا ودلالة على المطلوب. فهو يرى أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث هو علم فطري فالمخلوق معترف بوجود الخالق وربوبيته فطرة، بحيث لا يحتاج ذلك إلى الاستدلال عليه. وقد أخذ الله الميثاق من بني آدم حين أخرجهم من صلب أبيهم، على الإيمان بربوبيته، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

وقوله عليه السلام في الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء مسلمين فاجتالتهم الشياطين، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم، وأمَرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا»[٣٠] فالله تعالى خلق عباده على فطرة الإسلام، معترفين بربوبيته، فالعلم به إذن ضرورة في الفطر السليمة[٣١].

والمحدثات جميعا بعد إحداث الله لها، تشعر بافتقارها إليه، وحاجتها إليه في الحدوث والرزق، وفقرها لازم لذواتها لا لأمر آخر، فهي مضطرة إلى

---

(٢٩) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٣٤٦ - ٣٤٨.
(٣٠) رواه مسلم.
(٣١) انظر مجموعة الرسائل ٣/٣٣٣.

الخالق تعالى، إذ لا يمكنها الاستغناء عنه، في أي حال من الأحوال. وصفة الافتقار الملازمة للمخلوقات هي أهم دليل على الحدوث، بل قد يخطر في نفس المخلوق بيسر أنه مفتقر إلى الخالق تعالى دون أن يخطر في نفسه أنه محدث أو ممكن(٣٢).

فمعرفة اللّٰه ضرورية عند جمهور أهل السنة من المحدثين والفقهاء والصوفية، وكذلك عند بعض المتكلمين، وهذا هو القول الراجح.

فإن قيل هذا معارض بما عليه كثير من الناس من إنكار ربوبيته أو وحدانيته، ومعارض بما عليه طوائف من أهل الكلام من الاستدلال على وجوده بطريق النظر. قيل: الأصل في معرفة الصانع الخالق واقع بطريق الفطرة، لكن قد يعرض لها ما يفسدها، فتحتاج إلى النظر للإقرار به، ومما يدل على ذلك ما رواه أبو هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويُمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»(٣٣). فكل مولود فطر على الإسلام، لكن قد يطرأ عليه الكفر لأسباب كتدخل الأبوين وغيرهما، وقد أشار الحديث إلى أن الانحراف يكون إما بالتهوّد أو التنصّر أو التمجّس، وسكت عن ذكر الإسلام مما يدل على أن الفطرة هي الإسلام، وأن الأصل أن يولد الإنسان سليما من الاعتقادات الباطلة، قابلاً للإسلام وإن لم يكن معتقدا له بالفعل بل بالقول فقط، لقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ [النحل: ٧٨]. (٣٤).

وأما من عرضت له الشبه فيحتاج إلى النظر أو غيره للإقرار بالخالق، والنظر الذي يعتبره ابن تيميّة ليس هو النظر في طريقة الأعراض، فإن تخصيص النظر بها فاسد وإنما جنس النظر المفيد للعلم باللّٰه.

والاستدلال على اللّٰه يكون بدلالتين:

---

(٣٢) انظر مجموع الفتاوى ١/٤٦ ـ ٤٧.

(٣٣) رواه الشيخان.

(٣٤) انظر مجموع الفتاوى ٤/٢٤٥ ـ ٢٤٧.

إحداهما: دلالة الآية، وهي بمعنى العلامة التي يكون الدليل فيها مستلزما للمدلول ونفس العلم بالدليل يوجب العلم بعين المدلول، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢].

يقول ابن تيميّة: «المخلوقات كلها آيات للخالق، والفرق بين الآية وبين القياس، أن الآية تدل على عين المطلوب الذي هو آية وعلامة عليه. فكل مخلوق فهو دليل وآية عن الخالق نفسه كما قد بسطناه في مواضع. ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات، لم تعلم أن هذه الآية له، فإن كونها آية له ودلالة عليه، مثل كون الاسم يدل على المسمّى فلا بد أن يكون قد تصور المسمّى قبل ذلك، وعرف أن هذا اسم له، فكذلك كون هذا دليلاً على هذا يقتضي تصور المدلول عليه وتصور أن ذلك الدليل مستلزم له»(٣٥).

وهذا الذي قاله وجيه، فإن الدليل أنما يكون دالاًّ على المدلول، إذا تصور المستدل وجود المدلول عليه، أما إذا لم يسبق له تصوّره فإنه لا يعلم كون هذا الدليل المستلزم للمدلول المعين والنظر في آيات اللّه والاستدلال بها على وجوده، هو الذي جاء به القرآن وبيّنه الرسل، فإن اللّه في كتابه يستدل كثيرا بخلقه السماوات والأرض، وبما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان، وحركة الكواكب واختلاف الليل والنهار، باعتبارها آية عليه، وكل شيء له فيه آية تدل على أنه الواحد.

والدليل على كون المخلوقات آية دالة عليه هو افتقارها إليه، يقول ابن تيميّة: «إثبات الموجود الواجب الغني الخالق وإثبات الموجود الممكن المحدث الفقير، المخلوق، هو من أظهر المعارف وأبين العلوم.

(٣٥) انظر نفس المصدر السابق ٤٨/١.

وأما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه، ويعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحدوث الليل بعد النهار، والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه، ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم»[٣٦].

فدليل الافتقار يبين أن المحدث لا بد له من محدث غني بنفسه.

وكذلك الاستدلال بخلق الإنسان نفسه على الخالق الذي أحسن كل شيء خلقه، يقول ابن تيميّة: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها وبيّنها وأرشد إليها، وهي عقلية فإن نفس كون الإنسان حادثا بعد أن لم يكن، ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل يعلمه الناس كلهم سواء أخبر به أو لم يخبر»[٣٧].

فهذا يدل على أن الآيات التي يستدل بها على الخالق هي في نفس الوقت شرعيّة لأن الشرع أتى بها واستعملها، وعقليّة لأن العقل دل عليها.

ومن الناس من يقسم الآيات إلى نوعين، دلالة الأنفس والآفاق، لقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصّلت: ٥٣]. [٣٨].

والثانية: دلالة القياس الأولى، فمن المعلوم أن الامثال التي ضربها الله في القرآن هي بمثابة أقيسة عقلية، وقد تضمن جميع أنواعها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [الزمر: ٢٧]. والأقيسة العقلية يدخل ضمنها كل من قياس التمثيل والشمول. والقرآن حين

---

(٣٦) درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٦٥.

(٣٧) كتاب النبوات ص ٧١ ـ ٧٢.

(٣٨) انظر إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني ص ٤٥.

الاستدلال على المطالب الإلهية، لا يستعمل قياس الشمول الذي تستوي فيه أفراده إذ اللّٰه لا مثل له ولا يمكن أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولا يستعمل قياس تمثيل يستوي فيه الفرع والأصل، وإنما يستعمل قياس الأولى سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [النحل: ٦٠]. فإن اللّٰه يستحق كلّ كمال.

وهذا الطريق هو الذي سلكه الأنبياء والسلف في الاستدلال على اللّٰه، فكل كمال علم ثبوته للمخلوق المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق المحدث أولى به، وكل كمال ثبت نوعه للمخلوق من غير أن يستلزم نقصا فالخالق أحق به، إذ المخلوق المربوب إنما استفاد ذلك من ربه. مع العلم أن التفاوت بين الرب تعالى والمربوب لا حدّ له لطرفيه، والأسماء المقولة عليه وعلى غيره ليست مقولة بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده وإنما بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[٣٩].

وأما بالنسبة لمواقف المتكلمين من إثبات الصفات للّٰه تعالى، فقد انتقد ابن تيميّة مسلك النفاة، ورد حججهم بالسمع والعقل.

فأما السمع فقد دل على إثبات الصفات على وجه يليق بجلال ذاته، وهذا هو الذي عليه السلف من الصحابة والتابعين والأئمة وسائر أهل السنة والحديث وكثير من أهل الكلام المثبتين للصفات كالكلابية والأشعرية والكرامية... وهؤلاء من مذهبهم إثبات ما وصف اللّٰه به نفسه، وما وصفه به رسله، ونفي ما نفاه عن نفسه وما نفاه عنه رسله. لأن الصفات من باب الخبر الذي لا يدرك إلا بالنقل.

واللّٰه في كتابه جاء بإثبات مفصل للصفات ونفي مجمل لما لا يليق به، فأمر عباده بدعائه بأسمائه الحسنى ونهاهم عن الإلحاد فيها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ

(٣٩) انظر درء التعارض ١/ ٢٩. الفتاوى ٩/ ١٤٥.

﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. والقرآن مملوء بإثبات الصفات لله عزَّ وجلَّ كمثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]. وقوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]. فأثبت لنفسه الحياة والعلم والرحمة وغير ذلك من الصفات، ولم يفرق بينها وبين إثبات المحبة والرضا والكلام والاستواء. . .

وأما النفي المجمل فنجده في آيات معلومة العدد، والتي تكتفي بنفي مماثلته لخلقه، ونفي وجود النّد والسّمِيّ له، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. وقوله: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وقوله: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا﴾ [الإسراء: ١١١].

ومن تأمل القرآن وجد آيات الإثبات أكثر من آيات التنزيه، وهذه إنما نفت عنه أن يكون لذاته ندّ أو سميّ أو شريك أو كفء مماثل له في صفاته وأفعاله. وليس فيها نفي الجسم والتشبيه.

وأما العقل فليس فيه ما يدل على نفي الصفات اللائقة بذات الله تعالى، بل الذات لا تقوم بغير الصفات، والتفريق بينها إنما هو تفريق ذهني لا حقيقي، إذ ليس في الخارج إلا الذات الموصوفة. ومن نفى عن الذات الإلهية صفاتها فقد جعل وجود الله مشابها للمعدومات والمنقوصات، وهذا أمر لازم للنفاة وهو لا شك شر مما فروا منه من التشبيه والتجسيم الذي ادعوه.

وعمدة من نفى شيئا من الصفات هي أن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم الذي نفاه الشرع والعقل، وهذا فاسد. فإن الشرع إنما نفى التمثيل في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ولم ينف عن نفسه اتصافه بالسمع والبصر. وفرق بين نفي التمثيل ونفي التشبيه، إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، فبين الأشياء قدر مشترك مثل مسمى

الـوجود أو الحيـاة أو السمع والبصـر. . . وقدر مميـز بين هذا وهـذا، بحيث لا يكون وجود هذا كوجود هذا ولا حياته كحياته[٤٠].

وإثبات القدر المشترك لا يوجب التشبيـه الباطـل، ولا يوجب اشتـراك الأشيـاء في الخارج في شيء مـوجود بينهـا، وهذا القـدر الذي تشتـرك فيه الموجودات هو أمر كلّي في الذهن لا غير. ويرجع ابن تيمية سبب غلط النفاة إلى جهلهم بمقتضى اللغـة في إطلاق الأسمـاء على المسميات المختلفـة، فالاسم يطلق على هذا المسمى وعلى غيره، ولا يدل على ذلك على أنهما متماثلان من كل وجه. فلفظ الوجود يطلق على الخالق الواجب بذاته، وعلى المخلوق الممكن بذاته فلا يلزم من اتفاقهما في الاسم أن وجود الخالق كوجود المخلوق، بـل لكلّ منهمـا وجوده الخـاص به، لأن الاسم متى أضيف إلى أحدهما اختص به فلا يكون أبدا مطلقا وإنما يكون مقيّدا. فإذا قيل إن البعوض شيء موجود والعرش شيء موجود فلا يمكن لعاقل أن يقول إن هذا مثل هذا لأنه ليس في الخارج شيئان متماثلان من كلّ وجه.

وإطلاق نفس الأسماء والصفات على أشياء متعددة إنما جاز في اللغة والشرع لوجود قدر مشترك تتفق فيه هذه المسميات والموصوفات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب عموما والشرعي خصوصا[٤١].

والنفاة من المتكلمين وقعوا في خطأين، أحدهمـا: توهمهم أن ظـاهر الآيـات، والنصوص يفيـد التمثيل والتشبيـه الممتنع، ففهمـوا من أسمـاء اللّه وصفاته ما هو مختص بالمخلوق، إذ كانوا لا يعقلون من صفة الكلام والاستواء والسمع والبصر في الشاهد إلا ما هو مضاف للمخلوق. وثانيهما: تعطيلهم لما يستحقه الرب تعالى من الصفات التي أضافها لنفسه، إذ كانت عندهم دالة على تشبيه الخالق بالمخلوق، فجمعوا بين التمثيل والتعطيل معا[٤٢].

---

(٤٠) انظر الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ج ٢/٢٣٣.

(٤١) انظر مجموع الفتاوى م ٣/٣٣ - ٧٤.

(٤٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ١/٤٣٩.

وهذا خطأ فاحش، فإن ما أضافه اللّه لنفسه من الصفات يختص به على وجه يليق به، ولا يلزم من إطلاق نفس الاسم أو الصفة على الخالق والمخلوق، أن يكون الاشتراك بينهما في نفس القدر من المعنى، بل بينها من الفرق أعظم ممّا هو موجود بين المخلوق والمخلوق، كما أخبر ابن عباس بأنه ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء(٤٣).

ويناقش ابن تيمية نفاة الصفات في قوله: «القول في الصفات كالقول في الذات فإن اللّه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متّصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات. فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له: كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضي اللّه عنهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن الكيفية بدعة لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه. وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيّته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفيّة الموصوف، وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستوائه ونزوله، وأنت لا تعلم كيفية ذاته(٤٤).

وأما الذين نفوا بعض الصفات وأثبتوا بعضا فيحتج عليهم بأنه ليس هناك فرق معقول بين ما أثبتموه وما نفيتموه، والقول في بعض الصفات كالقول في بعض، فمن أثبت الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة ونفى المحبة والرضا، والغضب أو أوّلها بدعوى أنها تفيد التشبيه والتجسيم، قيل له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته. فإذا كان ما أثبته لا يستلزم التمثيل والتشبيه فكذلك ما نفيته لا يستلزم ذلك.

وكذلك من أثبت الاسماء دون ما تتضمنه من الصفات، لأن إطلاقها على

---

(٤٣) انظر المصدر نفسه ج ٢/١١.
(٤٤) الفتاوى م ٣/٢٥.

اللّه يقتضي التشبيه، بحجة أنه لا يوجد في الشاهد متصفا بهذه الصفات إلاّ ما هو جسم. قيل له: وأيضا لا يوجد في الشاهد من يسمى بالحي والعليم والقدير إلاّ ما هو جسم(٤٥).

يقول ابن تيمية: «فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن إثباتها تجسيم قول لا يمكّن أحدا أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم، لأنه لا بدّ أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه، وإذا كان اللازم في الموضعين واحدا، وما أجاب هو به أمكن المنازع له أن يجيب بمثله، لم يمكنه أن يثبت شيئا وينفي شيئا على هذا التقدير»(٤٦).

وبهذا يظهر أن هؤلاء المتكلمين ليس لهم قانون مطّرد فيما أثبتوه أو نفوه أو تأوّلوه من الصفات، فكل من ينكر شيئا من الصفات يزعم أن العقل يحيل ذلك، فيتناقضون فيما بينهم، مما يجعل المُطّلع على تأويلاتهم يجزم بخطئهم فيما ذهبوا إليه، ولو أنهم آمنوا بالنصوص كما دل عليها السمع ونفوا التمثيل الذي نفاه، لسلموا من التناقض والحيرة.

وإذا كان ابن تيميّة قد رفض طريقة المتكلمين في تنزيه الخالق عما لا يليق به من الصفات، والتي تقوم على أساس نفي التشبيه والتجسيم، لأنها في نظره لا تُحق حقا ولا تبطل باطلاً، إذ يمكن لأي أحد أن يصفه بالنقائص ومع ذلك ينفي عنه التجسيم، فإنه يقترح طريقة أخرى لإثبات ما يجب إثباته للخالق ونفي ما يجب نفيه، فيضع قاعدتين تكمل إحداهما الأخرى.

الأولى: إن ثبوت أحد المتقابلين يستلزم نفي الآخر، فكل صفة اتصف بها الرب تعالى وجب نفي نقيضها عنه. فإذا ثبت أنه واجب قديم بذاته، وجب نفي العدم والحدوث عنه، وكذلك إذا ثبت أنه حيّ وعليم وقادر وجب نفي ما يضاد ذلك ولوازمه، كالموت والجهل والعجز.

---

(٤٥) انظر مجموع الفتاوى م ٣/١٧ - ٣٠.

(٤٦) درء التعارض ج ١/١٢٩ - ١٣٠.

الثانية: إن كل كمال استحقه المخلوق فالخالق أولى به، وكل نقص تنزّه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه، فالكمال ضد النقص، فكل ما استحقه المخلوق من كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق أحقّ به. أما إن كان كمالاً للمخلوق لكن استلزم نقصا فالخالق منزّه عنه. فالأكل والشرب مثلاً لما كان مستلزما لفقر الذات إليه، لم تحتج إليه الملائكة، والخالق أولى بالتنزيه عنه، وكذلك البكاء والحزن لما كانا مستلزمين لضعف الذات وعجزها انتفيا في حقه بخلاف الفرح والغضب فإنهما من صفات الكمال(٤٧).

فابن تيمية بطرحه هاتين القاعدتين أراد أن يعطي بديلاً لقواعد المتكلمين العقلية التي كانت تصاغ في شكل قياسي شمولي تستوي أفراده، أو قياس تمثيلي يستوي فيه الفرع والأصل، كقولهم: كل محدث فلا بدّ له من محدث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وخطأ المتكلمين جاء من عدم التنبيه للفارق بين الخالق والمخلوق. فهو تعالى لا يقاس بالناس ولا يستعمل في حقه قياس الغائب على الشاهد، على سبيل التمثيل، ولا قياس كلّي تستوي أفراده على سبيل التعميم. فلا تكون صفاته مماثلة لصفات عباده، ولا تستلزم صفات الأفعال أن يكون حادثا، بل هو سبحانه متّصف بكل صفة كمال على وجه لا يستلزم النقص.

لقد عوّل ابن تيمية على هاتين القاعدتين في تحديد ما ينبغي إضافته للخالق من الصفات التي لم يرد بها السمع. ولكن هل في مقدور العقل تحديد ما هو كمال وما هو نقص بالنسبة للخالق؟، أعتقد أن العقل وحده لا يمكنه ذلك فلو عرضت عليه مثلاً صفة الغضب والفرح والعجب، جاز أن يحكم بنفيها عن الرب تعالى باعتبار أنها مستلزمة لنقص ما، كما جاز أن يحكم باتصاف الرب بها باعتبار أنها مستلزمة لكمال ما. ولكن لما جاء السمع بذلك بيّن أنها من صفات الكمال إذ وعيده للكفار يستلزم أن يغضب عليهم ويلعنهم ويعذبهم بالنار، ووعده للمؤمنين يستلزم أن يرحمهم ويفرح بأعمالهم ويعجب من بعضها، ويجازيهم عليها بالجنة.

---

(٤٧) انظر مجموعة الفتاوى ٣/٨٣ - ٨٦.

وإذا كان الأمر كذلك فالأخذ بالقواعد العقلية مطلقا لا يخلو من محاذير، فينبغي التقيّد بالنقل في تحديد ما هو كمال وما هو نقص، والسكوت عما سكت عنه. وليس معنى هذا أن العقل لا يدرك ما هو حسن وما هو قبيح على العموم وإنما إدراكه لتفاصيل ذلك يبقى نسبيًّا. وما فشل المتكلمين في الاستدلال على الخالق بالطرق العقلية المحضة واختلافهم في مسائل الصفات وغير ذلك إلاّ دليل على عجز العقل على الحسم في القضايا التي لا يتصورها.

فالعقل إن جاز أن يتعقل الأمور الغيبية فإنه لا يستطيع أن يتصورها، خصوصا تلك التي ليس لها في الشاهد نظير.

ومما سبق نخلص إلى القول بأن خوض العقل في مجال الغيب وبدون أن يستهدي بالنقل باء بالفشل، إذ لم يصل إلى المطلوب سالما بل تحيّر بسبب ورود الشبهات عليه، وأنكر كثيرا مما جاء به النقل. مما يدل على أن العقل بمفرده لا يستقل بالمعرفة اليقينية، بل لا بد أن يستعين في مجال الغيبيات بالشرع وفي مجال الحسّيّات بالحسّ. والذين نجحوا في الاستدلال بالعقل على القضايا الغيبية هم الذين استهدوا بنور الشرع، ولقد حاول ابن تيمية فيما وضّحه من القواعد العقلية أن يستند غالبا إلى الأدلّة النقلية لأن النقل عقل مسدد معصوم من الخطأ. فثقته بالعقل مشروطة بموافقته للشرع، وكل ما خالف فيه العقل النقل الصحيح يعلم بطريق العقل والنقل فساده. فالمعرفة العقلية إذن نسبية لا سيما في مجال الإلهيات.



الفصل الثاني
طرق الاستدلال العقلي عند ابن تيمية

قبل الحديث عن بيان بعض طرق الاستدلال العقلي عند ابن تيمية وكيفية توظيفه لها يجدر بنا في البداية أن نقدم رأيه حول مفهوم الدليل ومدى إفادة النظر فيه العلم بالمطلوب.

لا يوافق ابن تيمية المناطقة على حصرهم للدليل في القياس الشمولي والاستقراء والقياس التمثيلي، إذ في هذا تضييق لطرق الاستدلال. ويرجح ما ذهب إليه النظار من المسلمين الذين يجعلون الدليل بمعنى المرشد أو الهادي إلى المطلوب عموما، ويعرفونه في اصطلاحهم إما بقولهم: هو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح(١).

ويلاحظ أن هذا التعريف مطابق للمعنى اللغوي الذي يجعل الدليل بمعنى المرشد سواء أكان دالاً على شيء حسّي أو معنوي، وسواء أكان موصلاً إلى علم أو ظن، وهذا هو رأي الجمهور منهم، لكن بعض النظار يخصون ما كان موصلاً إلى اعتقاد راجح باسم الأمارة.

وابن تيمية يرى مذهب الجمهور، ويجعل الضابط لكون الدليل دليلاً هو

---

(١) انظر كتاب الرد على المنطقيين ص ١٦٥.

استلزامه للمدلول عليه، ثم ينظر في قوة اللزوم بينهما فإن كـان قطعيًّـا اعتبر الدليل قطعيًّا وإن كان ظاهرا مع جواز تخلّفه أحيانا اعتبر الدليل ظنيًّا.

وكون الدليل مقيدا للعلم بالمدلول لدى المستدل يحتاج لأمرين: صحة النظر فيه، وإفادة الدليل العلم بنفسه. فالناظر في الدليل يشترط فيه أن يكون صحيح النظر، إذ وجود المانـع الصارف عن الحق تنتفي معـه الاستفادة من الدليل. يقول ابن تيمية: «فالناظر في الدليل بمنزلة المترائي للهلال قد يراه وقد لا يراه لعشي في بصره، وكذلك أعمى القلب»(٢).

ويمكن القول بأن الصارف عن الحقّ نوعان خَلْقي وخُلُقي فالأول يمثل له بعمى البصر.

وهذا يحجب صاحبه عن الأدلة الحسيّة غالبـا وهو معـذور في ذلك. والثاني يمثّل له بعمى البصيرة الذي يصرف صاحبه عن إرادة الحق لهوى في نفسه أو كبر أو تعصب أو غير ذلك.

فالموانع الصارفة للمستدل كثيرة، فإذا تجرّد عنها صار مؤهّلاً للاستفادة من الدليل. وأما الدليل فينبغي أن يكون هاديا للحق ومفيدا للعلم، والدليل الهادي على الإطلاق هو القرآن والسنّة. فالنظر في الأدلة النقليّة مفيد للعلم النافع ومحصل للهدى، بخلاف النظر في غيرها، فقد تفيده العلم بالمطلوب وقد لا تفيده. ولذلك أمر اللّه بالنظر في كتابه وتدبّر ما فيه لما فيـه من العلم والهدى كما في قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [ص: ٢٩]. وقوله: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦].

فحسن النظر في كتاب اللّه يحصل به الهدى والحق، لكن مجرد النظر غير مسلتزم لحصول العلم بالمطلوب إذا كان في نفس الناظر هوى أو صارف

---

(٢) انظر نقض المنطق ص ٣٤.

شيطاني يصرفه عن المراد إلى غيره فيقع في تحريف الكلم عن مواضعه فيضل بذلك عن الحق.

فحصول النظر ووجود الدليل الهادي ليسا كافيين في حصول العلم والهدى بل لا بد من أمر آخر. يقول ابن تيمية: «أما الناظر في المسألة: فهذا يحتاج إلى شيئين: إلى أن يظفر بالدليل الهادي، وإلى أن يهتدي به وينتفع، فأمره الشرع بما يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية ويصرف عنه الأسباب المعوقة وهو ذكر اللّه تعالى، والغفلة عنه، فإن الشيطان وسواس خناس، فإذا ذكر العبد ربه خنس، وإذا غفل عن ذكر اللّه وسوس. وذكر اللّه يعطي الإيمان وهو أصل الإيمان واللّه سبحانه هو رب كل شيء ومليكه، وهو معلم كل علم وواهبه فكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل لكل علم، وذكره في القلب»(٣).

فمن خلال هذا النص يبدو جليًا أن ابن تيمية لا يكتفي بمجرد النظر العقلي بل يضيف إليه سببا آخر وهو ذكر اللّه حتى يصير المحل قابلًا للهداية، وهذا الشرط غفل عنه النظار من أهل الكلام وغيرهم ممن ظنوا أن مجرد النظر موجب للعلم، وأن معرفة الحق لا تحصل إلا به، فكانوا يقدمون في كتبهم الحديث عن النظر والدليل والعلم، ويأمرون بالاعتماد على النظر وحده. والاقتصار على هذا وإن كان فيه بعض الحق فهو غير كاف، فلا بد أن تضاف إليه الوسيلة التي يسلكها أرباب العبادة والتصوّف، وهي ملازمة الذكر والتصفية للنفس، لأنها طريق صحيحة لتنزل الإلهامات والعلوم الضرورية في القلب ولحصول التصديقات اليقينية.

ومما يدل على ذلك الحكاية عن الشيخ أحمد الحيوقي المعروف بالكبرى، أنه قال: دخل علي فخر الدين الرازي ورجل آخر من المعتزلة كبير فيهم، فقالا: يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين. فقلت: نعم أنا أعلم علم اليقين. فقالا لي: كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت

---

(٣) نقض المنطق ص ٣٤.

كذا، وكلما أقام حجة أبطلتها؟ فقلت: ما أدري ما تقولان، ولكن أنا أعلم علم اليقين. فقالا: فبين لنا ما هذا اليقين؟ فقلت: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردّها. فجعلا يرددان هذا الكلام ويقولان واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها، وتعجب من هذا الجواب[٤]. فهذا الشيخ كان يسلك طريق العبادة والذكر فحصل له بسبب الرياضة الصوفيـة من العلم الضروري ما لم يحصل للمتناظرين، لكن هذا لا يجعل الطريقة الصوفية كافية بمجردها إذ قد تدخلها أمور غير مقبولة شرعا. ولتجنب ذلك لا بدّ من التمسّك بالطريقة النبوية الشرعية التي جاءت بالأمرين على أحسن وجه وأكمله.

وقد اختلف النظار من أهل الكلام في كيفية حصول العلم عقب النظر في الدليل، فذهب بعضهم كالمعتزلة إلى أنه واقع على سبيل التولد. وقال بعضهم كالأشاعرة وغيرهم من المنتسبين إلى السنة إلى القول إن العلم واقع بفعل اللّٰه، والنظر إما متضمّن للعلم وإما موجب له. وفي رأي ابن تيمية أنه حاصل بهما معا، بقدرة العبد، وبفعل اللّٰه، إذ وجود النظر غير كاف فلا بدّ من وجود السبب الآخر الذي به يتم العلم.

ولكن هل النظر لا بد أن يفيد العلم أم يجوز أن يضادّه؟ يجيب ابن تيمية بأن النظر نوعان: **النظر الاستدلالي**، وهو نظر في الدليل فإذا تصوره وتصور استلزامه للحكم علم الحكم، كالذي ينظر في القرآن والحديث فيعلم الحكم، فهذا لا ينافي العلم بل يوجبه. **والنظر الطلبي**، وهو نظر في المطلوب حكمه وهذا قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل، لأنه قد يظفر بدليل يدله على الحكم وقد لا يظفر، كمن ينظر في المسألة لينال دليلها من القرآن والحديث[٥].

فمجرد النظر لا يفيد دائما العلم، إذ الناظر قد يقع نظره على دليل مضلّ يعتقد صحته، فتحصل له بسبب ذلك تصديقات غير صحيحـة، كأن تكـون مقدمات الدليل أو بعضها متضمنة للباطل، أو تكون المقدمات صحيحة لكن

---

(٤) **درء التعارض** ج ٤٣١/٧.
(٥) انظر **الرد على المنطقيـين**، بتصرف. ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

طريقة ترتيبها فاسدة، فتكون النتيجة غير صحيحة. والنظر في الدليل، قد تنتج عنه شبهات فاسدة يحسبها الناظر أدلة وهي ليست كذلك في نفس الأمر، كما وقع لكثير من أرباب الكلام والنظر الخائضين في الإلهيات وغيرها. فهؤلاء عمدتهم في المعارف على ما يدركونه بطريق النظر، ولذلك إذا تكلموا في طرق العلم، قالوا إنها تكون تارة بالحس وتارة بالعقل وتارة بهما. ويجعلون العلوم الحسية والبديهية هي الأصل في حصول العلوم الأخرى، ولذلك إذا استدلوا على وجود الصانع أثبتوه بنفس العالم المحدث وبطريقة الأعراض. وهو دليل كثير المقدمات، وغالبها إما مشتبه أو خفي لا يدركها إلا الأذكياء.

وابن تيمية وإن كان يرى الاستدلال بالمخلوق على الخالق صحيح في الجملة، لكنه يقول بإن الدليل على الله هو نفسه إذ هو الدال لعباده، ولأجل ذلك تسمّى بالهادي. فمعرفة الله تقع ضرورة في القلب بسبب تعرف الله إلى عباده بنفسه وفضله(٦).

وجملة القول إن النظر المفيد للعلم هو النظر في دليل هادي، وهو على العموم والإطلاق متحقق في القرآن الذي اشتمل على الدلائل الصحيحة.

الاستدلال باللزوم

اللزوم والتلازم والملازمة بمعنى واحد وهو ثبوت الشيء للشيء دائما بحيث لا ينفك عنه. واصطلاحا، هو كون الشيء مقتضيا لآخر اقتضاء ضروريا، كلزوم الدخان للنار في النهار، ولزوم النار للدخان في الليل، ولزوم طلوع الشمس للنهار، والأول يسمى الملزوم والثاني يمسى اللازم(٧). ويرادف الملزوم الدليل، واللازم المدلول.

ودلالة اللزوم هي إحدى أقسام الدلالة، فإن اللفظ إما أن يدل على معناه بالمطابقة كدلالة لفظ البيت على الحيطان والسقف والأرض جميعا، وإما أن

---

(٦) انظر الفتاوى ٢/١٨ - ٢٠.
(٧) انظر التعريفات للجرجاني ص ١٢٠.

يدل على معناه بالتضمّن كدلالة لفظ البيت على بعض أجزائه كالحيطان مثلاً، وإما أن يدل على ما يلزم معناه من اللوازم، كاستلزام الحيطان للأساس، ولأساس الأساس... إلخ.

وحقيقة التلازم أن يكون أحد الشيئين ملازمًا للآخر لا يفارقه في وجوده وحكمه. فما ثبت لأحدهما ثبت للآخر فهو موافق له وجودا وعدما وصحة وبطلانا. يقول ابن تيمية: «ملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق، والدليل ملزوم لمدلوله فمتى ثبت، ثبت مدلوله ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفيًّا ولا يكون الملزوم خفيًّا، وإذا كان الملزوم خفيًّا كان اللازم خفيًّا»(٨).

فمن هذا النص يتبين أن الحكم الثابت لأحد المتلازمين ثابت للآخر، فلا يمكن أن يختلفا مع تحقق اللزوم بينهما فالملزوم لا يكون ملزوما حتى يقتضي وجود لازمه، أما إذا وجد تارة مع وجود اللازم وتارة مع عدمه فلا يعتبر ملزوما كما لا يعتبر الدليل دليلاً ما لم يستلزم المدلول. وينبه ابن تيمية على أنه متى وجد الملزوم وجد اللازم ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، وفيه إشارة إلى كون العكس غير صحيح فإنه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولا من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم، بل قد يوجد اللازم لكن يتخلف الملزوم مثل وجود النار من غير دخان فانتفاء الملزوم ليس دليلاً على انتفاء اللازم. ومن الناس من يقول بأن انتفاء الدليل مؤذن بانتفاء المدلول، وهذا غير صحيح، إذ فهم أن الأول إذا انتفى دلّ على انتفاء الثاني، بل وجود المدلول ليس مشروطا بوجود ما يدلّ عليه لكن متى ثبت الدليل ثبت معه المدلول، ومتى انتفى لم ينتفِ معه، ولذلك فإن الدليل يجب طرده ولا يجب عكسه، والدليل إذا كان ثابتا في نفس الأمر فليس من شرطه أن يستدل به أحد من الناس وإذا كان منفيًّا لم ينفع

---

(٨) انظر درء التعارض ١/٤١ ـ ٤٢.

المستدل به في شيء، لأن من شرط الاستدلال به أن يكون دالاً على المطلوب.

يقول ابن تيمية: «إن الدليل الدالّ على المدلول عليه ليس من شرط دلالته استدلال أحد به، بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدل به أحد. فالآيات أدلة وبراهين تدل سواء استدل به النبي أو لم يستدل. وما لا يدل إذا لم يستدل به، لا يدل إذا استدل به، ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلاً، إذا استدل به مدّع لدلالته»[٩].

فالدليل إما أن يكون دالاً في نفس الأمر وهذا يفيد العلم بالمدلول عليه سواء استدل به أم لم يستدل به، وإما أن لا يكون دالاً فهذا غير مفيد عند الاستدلال به، والدعوى بغير دليل مردودة. وكما على المثبت الدليل، فعلى النافي أيضا الدليل لأن هذا مدَّع لعدم الوجود في مقابل المثبت للوجود، وكلاهما عليه الدليل، وما لم يقم الدليل على وجوده أو انتفائه وجب التوقف فيه من غير تصديق ولا تكذيب، يقول ابن تيمية: «فإن كثيرا من الناس لا يميّز بين ما ينفيه لقيام الدليل على نفيه، وبين ما يثبته لعدم دليل إثباته، بل تراهم ينفون ما لم يعلموا إثباته، فيكونون قد قفوا ما ليس لهم به علم، وقالوا بأفواههم ما ليس لهم به علم، وهذا كثير في أهل الاستدلال والنظر وأهل الإسناد والخبر. فمن الأولين طوائف يطلبون الدليل على ثبوت الشيء، فإذا لم يجدوه نفوه، ومعلوم أن عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود إلاّ إذا كان الطالب ممن يمكنه ذلك إما بعلم أو ظن غالب. فمن هؤلاء من يقول في صفات الله ما لم يقم دليل قطعي على إثباته، وإلا وجب القطع بنفيه، لأن صفات الله لا تثبت إلا بالقطع.

وخالفهم جمهور الناس وقالوا كما لا يجوز القطع في الإثبات إلا بدليل قطعي، فلا يجوز القطع في النفي إلا بدليل قطعي على النفي، فكما لم يجز أن يثبت إلا بعمل فلا ينفي إلا بعلم، والنافي عليه الدليل كما على المثبت

---

(٩) كتاب النبوات ص ١٥٦.

الدليل»[١٠]. وهذا هو القول الراجح، فإن الدليل المستلزم للمدلول عليه قد يكون ظاهرا أو خفيًا، وقد يكون معلوما عند بعض الناس دون بعض، فالعلم بالدليل أمر نسبي فلا يجوز لأحد نفي مدلول معين لأجل عدم وجود الدليل المثبت عنده، إذ قد يكون دليل في نفس الأمر لكنه لم يطّلع عليه. فنفي شيء معين أو التكذيب بوجوده مشروط بالإحاطة بعلم انتفائه. ولا ريب أن التوقّف عن النفي في الأمور التي لم يقم البرهان على انتفائها، هو من تمام العلم، ومن سعة أفق التفكير، ولذلك كانت كلمة لا أدري أحب إلى العلماء.

فاستلزام الدليل للمدلول ليس مشروطا أن يدل أحدهما على الآخر نفيا وإثباتا، بل الدليل إنما يدل على وجود المدلول إذا ثبت لا على نفيه إذا انتفى. وثبوت الدليل قد يكون قطعيًّا وقد يكون ظنيًّا، فإن كان الأول كان اللزوم قطعيا، وإن كان الثاني كان اللزوم ظنيا لإمكان تخلّف الدليل. والأدلة التي يستدل بها على الله ونبوّة رسله لا تكون إلا قطعية، مستلزمة للمدلول عليه، ولذلك سماها الله في كتابه آيات وبراهين وبينات.

فلفظ الآيات كثير في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٥]. وقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣]. وقوله: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ﴾ [يونس: ١٥].

وأما لفظ البيّنات فقد ورد في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ [البقرة: ٨٧]. وقوله: ﴿ وَلَقَدْ جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [العنكبوت: ٣٩]. وقوله: ﴿ فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٠٩].

وأما لفظ البرهان فقد ورد في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم

---

(١٠) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ج ٤/٢٩٦.

﴿بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٧٤]. وقوله: ﴿فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢][١١].

فآيات الله مختصّة به، فمتى ثبتت استلزمت ثبوته كاستلزام ثبوت المخلوقات لوجوده لكن لا يلزم من انتفائها عدم الخالق ولا من وجوده وجودها، إذ الدليل يجب طرده، ولا يجب عكسه. فدلالة المخلوقات على وجود الخالق قطعيّة إذ لا يمكن أن توجد إلا دالة على وجوده وقدرته وعلمه وحكمته.

وكذلك آيات الرسل لا تكون إلا معهم، فلا يجوز أن يكون ما يدل على النبوة مشتركا بينهم وبين غيرهم، بل لا تكون إلا مختصة بهم فإن الدليل مستلزم للمدلول، لا ينبغي أن يوجد مع غيره. وهذا هو الفرق بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة والكهّان والمتنبئين فلا يقع الاشتباه بين دلائل النبوة وشعوذات السحر.

والدليل المستلزم للمدلول لا يكون أعمّ منه بل يكون إما مساويا له في الخصوص والعموم أو يكون أخص منه، ولهذا كان الدليل مختصًا بمدلوله بحيث إذا ثبت استوجب ثبوت مدلوله بخلاف هذا فإنّه يكون إما أعم منه أو مساوٍ له. فإذا استدللنا على تحريم النبيذ بقولنا: كل مسكر أو كل خمر حرام، كان الإسكار الذي هو الدليل أخص من الحكم الذي هو الحرمة وهو أعم من المحكوم عليه الذي هو النبيذ. فالدليل لا يكون أعمّ من مدلوله وإلا صار دالًا عليه وعلى غيره، فلا يكون مختصًا به. فالآيات التي استدل بها على الله وعلى رسله لا ينبغي أن تكون إلا مطابقة للمدلول أو أخصّ منه[١٢].

وإذا كان المدلول ظاهرا وجليًا فلا يكفي أن يستدل عليه بأي دليل خفي بل الواجب الاستدلال بالدليل القوي الجلي. يقول ابن تيمية: «من استدل على الجليّ بالخفيّ، فإنّه وإن تكلّم حقًا فلم يسلك طريق الاستدلال. فإن كان مستلزم للشيء يصلح أن يكون دليلًا عليه، إذ يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت

---

(١١) انظر المصدر نفسه ج ٦٧/٤.
(١٢) انظر الجواب الصحيح ص ٧٠. وكتاب الرد على المنطقيين ص ٢٠٢.

اللازم والدليل، وهذا من شأن الدليل فإنه يلزم من ثبوته ثبوت المدلول عليه، ولهذا يجب طرد الدليل ولا يجب عكسه، لكن إذا كان اللازم والمدلول عليه أظهر من الملزوم الذي هو الدليل كان الاستدلال بالملزوم على اللازم خطأ في البيان والدلالة»(١٣).

فلا ينبغي العدول عن الاستدلال بالأظهر إلى الأخفى، لأن خفاء الدليل مع تشعّبه قد يمكن النافي من إنكار المدلول عليه، وإقامة دليل آخر مناقض له، ومن ذلك استدلال المتكلمين على إثبات الخالق وحدوث العالم وإثبات النبوّة بأدلة خفية، الأمر الذي شجع الفلاسفة على إنكار أدلتهم، والقول بقدم العالم وإنكار البعث الحسي وغير ذلك من الأقوال لتكافؤ أدلة الفريقين. فظهور الدليل شرط مهم في الاستدلال، ومطابقة الدليل للمدلول لا بد من اعتبارها في كل استدلال صحيح.

والمقصود أن المعتبر في الاستدلال أن يكون الدليل مستلزم للمدلول، ثم إن كان التلازم من الجانبين، أمكن الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر إثباتا ونفيا، فيستدل بوجود الدليل وعدمه على وجود المدلول وعدمه والعكس صحيح. وهذا إنما يكون صحيحا إذا لم يكن للمدلول عليه إلا ذلك الدليل، كالاستدلال بطلوع الشمس على وجود النهار والاستدلال بالجبال والأنهار على ما يلازمها من الأمكنة، والاستدلال على عدم وجود شيء معيّن مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله لو كان موجودا، فيلزم من عدم نقله عدم وجوده كما يلزم من ثبوته حصول النقل له، كمن يخبر بوجود مدينة بين الحجاز والشام هي أعظم من بغداد ودمشق والقاهرة وأنها بنيت في ثلاثة أيام، فإن هذا لو كان موجودا لكان مما تتوفر همم الناس على نقله، فإذا لم يستفض هذا الخبر وينتشر علم أن المخبر به كاذب(١٤).

وأما إذا جاز أن يكون للمدلول دليلاً آخر أو جاز أن يكون لا دليل عليه،

---

(١٣) شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٦.

(١٤) انظر درء التعارض ج ٥/ ٢٧٠. الجواب الصحيح ج ٤/ ٢٩٧.

كان الاستدلال بثبوت الدليل على ثبوت المدلول، وبانتفاء المدلول على انتفاء الدليل من غير عكس. وهذا التلازم هو الذي يسمّيه المناطقة «الشرطي المتصل»، ويقولون فيه: إن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. وحقيقة هذا هي أن وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.

والعبرة عند ابن تيمية بحقيقة الدليل لا بشكله، فإن قولهم: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. يمكن صياغته بتعبير آخر كقولنا: طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار. بل يذهب ابن تيمية إلى أكثر من ذلك فيقول بأن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا فقد علم اللزوم»[١٥].

فهذا الدليل على اختصاره يجعله ابن تيمية شاملاً لجميع أنواع الأدلة. ولا ريب أن هذا الرأي الذي استنتجه من خلال تأمله في أنواع الأدلة فيه فائدة مهمة من وجهين: أحدهما: إن إرجاع الاستدلال إلى لزوم الدليل للمدلول، هو إرجاع لأنواع الأدلة المتشعّبة إلى أصلها الحقيقي وهو الدليل الفطري الذي يستدل به عامة الناس، فيكون هؤلاء في الحقيقة من أهل الاستدلال العادي.

وثانيهما: إن هذا الرأي يطعن في صحة قول من يحصر الاستدلال في الطرق التي يسلكها أهل الكلام والفلسفة الذين يعتبرون أنفسهم هم أهل الاستدلال والنظر والبرهان.

واللزوم نوعان: لزوم خارجي وهذا لا نهاية إذ ما من شيء في الخارج إلا ويمكن أن نجد له لوازم لا حدّ لها، وكذلك اللزوم الذهني. والمستمع يخطر له من لوازم الشيء بحسب تصوره، وهذا الشعور باللوازم لا ضابط له، وهو أيضا

---

(١٥) كتاب الردّ على المنطقيين ص ٢٥٢.

نسبي تتفاوت فيه الأذهان، فإن: «ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا من كل وجه، ولا نعمل لوازم كل مربوب، ولوازم لوازمه إلى آخرها، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لصفاته التي منها علمه، وعلمه محيط بكل شيء، فلو علمنا لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع من البشر. فإن اللّه سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما نعلمه»(١٦).

وإذا كانت معرفة جميع اللوازم غير ممكنة، لأن طاقة التصور محدودة عند الإنسان بحدود حواسه وعقله، فإنه من الخطأ في نظر ابن تيمية ادعاء المناطقة في الحد التام العلم بجميع الذاتيات المشتركة والمميزة بين المحدود وغيره، بل ومن الخطأ أيضا التمييز بينها وبين العرضيات التي هي العرض العام والخاصة، لأن كون هذا ذاتي وهذا عرضي هو أمر ذهني نسبي، وكون هذا لازم للذات الموصوفة وهذا عارض لها هو أمر لا حقيقة له في الخارج ولا في الفطرة، وإنما الذهن هو الذي يفرض هذا. والحقائق الخارجية لا تكون أبدا تابعة لتصوّراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها(١٧).

والمقصود هنا أنه لا يمكن الإحاطة بجميع لوازم الشيء سواء في الخارج أو في الذهن وإذا كان الأمر كذلك فإن لازم المذهب عند ابن تيمية ليس بلازم لصاحبه إذا لم يلتزمه، لأننا إذا قلنا بأن لازم مذهب الإنسان هو مذهب له لزم أن نكفّر كل من قال بأقوال تستلزم الكفر كمن نفي كون الصفات ـ كالاستواء وغيره ـ حقيقة بالنسبة للخالق، فهذا يقتضي نفي جميع أسمائه تعالى وصفاته ونفي الإيمان بشيء من ذلك، فلا يكون هناك إيمان به تعالى.

ومعلوم أن كثيرا ممن ينفي الصفات أن تكون حقيقة لا يعلم لوازم قوله، بل قد ينفي هذه اللوازم فيقع في التناقض. وقد يكون النافي قصد معنى

(١٦) المصدر نفسه ص ٧٥.
(١٧) انظر كتاب الردّ على المنطقيين ص ٧١.

صحيحا، كما إذا أراد بنفي الحقيقة نفي مماثلة صفات الرب تعالى لصفات المخلوقين، ولكنه وإن كان قد أحسن في نفي هذا المعنى الفاسد فإنه أخطأ في توهمه أنّ هذا هو حقيقة ما دلت عليه آيات الصفات.

وابن تيمية سلك مع نفاة الصفات والأسماء طريقة الإلزام في نظير ما ألزموه لأهل الإثبات من القول بالتجسيم والتشبيه.

فهو يرى أن نفاة الصفات يلزمهم التعطيل، إذ الذات لا يمكن أن تتجرد من صفاتها، بل لا يمكن تصوّر ذات موجودة في الخارج مجرّدة، والتمييز بين الذات والصفات إنما هو تمييز ذهني إجرائي. وهؤلاء يصفون الخالق بأنه موجود قديم واجب، ثم ينفون لوازم وجوده، وحقيقة قولهم أنه موجود وليس بموجود فيقعون في التناقض. بل صرح غلاة النفاة بنفي النقيضين معا، ومنهم من أمسك عن الإخبار بواحد منهما. يقول ابن تيمية: «ولهذا كان محققوهم ـ وهم القرامطة ـ ينفون عنه النقيضين فلا يقولون موجود ولا لا موجود، ولا حيّ ولا لا حي، ولا عالم ولا لا عالم، قالوا لأن وصفه بالإثبات تشبيه له بالموجودات، ووصفه بالنفي تشبيه له بالمعدومات، فآل بهم إغراقهم في نفي التشبيه إلى أن وصفوه بغاية التعطيل. ثم لم يخلصوا مما فروا منه، بل يلزمهم على قياس قولهم أن يكونوا قد شبّهوه بالممتنع الذي هو أخس من الموجود والمعدوم الممكن، ففروا في زعمهم من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، ووصفوه بصفات الممتنعات التي لا تقبل الوجود، بخلاف المعدومات الممكنات، وتشبيهه بالممتنعات شر من تشبيهه بالموجودات والمعدومات الممكنات»(١٨).

فهؤلاء الغلاة يلزمهم التشبيه على كل حال، كما يلزم نفاة الصفات المثبتين للاسماء وحدها دون معانيها، التشبيه أيضا، لأنه لا يوجد في الشاهد من يسمى بحي وعالم وقادر إلا ما هو جسم. كذلك يلزم المثبتين لبعض

---

(١٨) شرح حديث النزول ص ٨ ـ ٩.

الصفات دون بعض في القدر الذي أثبتوه، لأنه يلزمهم فيما أثبتوه نظير ما نفوه. فإذا نفوا استواء الرحمن على العرش، بناء على أن إثبات ذلك يلزم منه التشبيه، وأثبتوا في مقابل ذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام...

قيل لهم: هذه الصفات لا تكون في الشاهد إلا أعراضا قائمة بالجسم، فيلزمكم نفيها أيضا بناء على قولكم، فإنه لا فرق بين ما أثبتموه ونفيتموه(١٩).

وإن قلتم نحن نثبتها مع نفي التجسيم، جاز أيضا لمثبت الاستواء وغيره أن يقول بمثل قولكم، ولا يلزمه التجسيم كما لا يلزمكم وهو المطلوب. والاحتجاج بمجرد التجسيم والتشبيه نفيا وإثباتا باطل.

وكذلك يلزم كل من أوّل شيئا من الصفات بحجّة أن ظاهرها يوهم التشبيه الممتنع، يلزمه فيما تأوّله نظير ما نفاه، كمن فسر الاستواء بمعنى الاستيلاء، فرارا من التشبيه، فهذا يلزمه في معنى الاستيلاء نظير ذلك ولا فرق. مع أن هذا التفسير باطل لغة وشرعا، فإن الاستواء المقيّد بحرف «على» لا يأتي أبدا بمعنى الاستيلاء في لغة العرب، وليس في الشرع ما يدلّ على هذا المعنى، بل هو فاسد في حقّه تعالى، فإن معنى الاستيلاء إنما يستعمل في حق من يكون له ندّ ينازعه في الملك، والله لا ندّ له حتى يحتاج للاستيلاء على العرش...

ولهذا يبين ابن تيمية أن نفاة الصفات يلزمهم على كل حال التجسيم الذي نفوه، وأن مثبتي الصفات من أهل السنّة والحديث لا يلزمهم شيء من ذلك لأنهم أصلاً لا يعقلون التنزيه على نفي التجسيم، وإنما على نفي المماثلة فقط كما جاء بذلك السمع. وهم فيما أثبتوه مما جاء به الشرع، أثبتوه على وجه الكمال الذي يستحقه الخالق سبحانه وتعالى.

وبهذا المنهج استطاع أن يلزم خصوم أهل السنة والحديث، إلزامات لا محيد لهم عنها.

ومما سبق نخلص للقول بأن ابن تيميّة وإن كان يقول بأن لازم المذهب

---

(١٩) انظر الفتاوى م ٧٢/٣.

ليس بلازم لصاحبه إذا لم يلتزمه بناء على أن إضافة قول لمن لم يقل به هو كذب عليه، فإنه كان مع ذلك يلزم المخالفين للمنهج السنّي إلزامات كثيرة، لا لأنهم قالوا بها حقيقة بل لأنها لازمة لأقوالهم وإن لم يصرّحوا بها، فإن نسبة قول إلى من لم يقل به شيء، ونسبته إليه باعتباره لازما لقوله شيء آخر.

الاستدلال بالقياس

لقد سبقت الإشارة إلى اعتراض ابن تيمية على المناطقة لحصرهم أنواع الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل. فالأول، يخصّونه بما يسمّى بالقياس الشمولي الذي هو الاستدلال بالكلّي على الجزئي أو بالعام على الخاص. والثاني، وهو ما يكون الاستدلال فيه بالخاص على العام أو بالجزئي على الكلي. والثالث، هو ما يستدل فيه بأحد الجزئين على الآخر أو بالخاص على الخاص.

فحصر جنس الدليل في هذه الأنواع غير صحيح - في نظر ابن تيمية - إذ هناك أنواع أخرى أخرجوها من جنس الدليل مع أنها داخلة فيه، كالاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له والمطابق له في العموم والخصوص، والاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له مثل الاستدلال بالكواكب على تحديد جهة الكعبة، وهذا النوع ليس داخلاً في قياس التمثيل، بل هو من اللزوم[٢٠].

ولا يوافق ابن تيمية هؤلاء على تعريفهم القياس بأنه استدلال بكلي على جزئي لأن ما ثبت للكلي فهو ثابت لكل واحد من جزئياته، بل الصحيح في نظره أن يقال هو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي. مثال ذلك إذا قلت: النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر، وكل مسكر أو كل خمر حرام، فالاستدلال هنا ليس بالمسكر أو الخمر على النبيذ الذي هو أخصّ من الخمر، حتى يكون استدلالاً بكلي على جزئي وإنما هو استدلال بالمسكر أو الخمر على تحريم النبيذ، والتحريم أعم من الخمر، وهو ثابت لها ولكل فرد

---

(٢٠) انظر الردّ على المنطقيين ص ١٦٢.

من جزئياتها. والدليل الذي هو الإسكار هو كالجزئي بالنسبة إلى الكلي الذي هو الحكم بالتحريم، وهو أي الدليل كلّي بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها أي النبيذ وغيره مما يدخل تحت مسمّى الخمر(٢١).

ذلك لأن المحكوم عليه وهو النبيذ المعين هو أخص من الدليل الذي هو الإسكار والدليل هو أخص من الحكم الذي هو التحريم.

ولا يوافق أيضا المناطقة بأن معنى الاستقراء هو الاستدلال بجزئي على كلّي، بل هو الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر. والسبب في ذلك أن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد الكلي العام لزم أن يكون لازما لذلك الكلي العام. لأن الاستدلال بأحد الأمرين على الآخر هو لكونه مستلزما له(٢٢).

كما لا يوافقهم على أن التمثيل هو الاستدلال بجزئي على جزئي مجرد، بل لأجل وجود الاشتراك بينهما في علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة، وهو ما يعبر عنه بقياس الدلالة وذلك بقياس العلة.

فالاستدلال بجزئي على جزئي مشروط باشتراكهما في العلة أو في ملزومها الذي هو دليلها، وقياس التمثيل مبناه إما إبداء الجامع أو انتفاء الفارق(٢٣).

فابن تيمية باعتراضه على أهل المنطق في حصرهم الدليل في الأنواع التي ذكروها، وفي التعريفات التي حدّوا بها كلًّا من القياس والاستقراء والتمثيل، كان يريد أن يوسّع مفهوم الدليل ومجاله ليشمل أنواعا أخرى كتلك التي اعتمدها نظار المسلمين حتى لا يبقى جنس الدليل حكرا على الأنواع التي اعتبرها المنطق الأرسطي. كما كان يرمي إلى إرجاع أنواع الدليل بأسرها إلى ما يسميه بدليل اللزوم الذي اعتبره أصلاً لسائر الأنواع. ومقصده من وراء ذلك زعزعة الثقة المطلقة في القياس الأرسطي الذي قيل فيه: إنه يعصم الفكر من

(٢١) انظر الردّ على المنطقيين ص ٢٠٣.
(٢٢) انظر الرد على المنطقيين ص ٢٠١.
(٢٣) انظر المصدر نفسه ص ٢٠٣.

الزلل، وإن التصديقات لا تنال إلا به، وإثبات الثقة في قياس التمثيل والتعليل الذي يحتج به علماء المسلمين.

حقيقة قياس الشمول والتمثيل

انتقد ابن تيميّة تفريق أهل المنطق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، وتخصيصهم الأول باسم القياس دون الثاني، لأجل أن الأول يفيد اليقين بخلاف الثاني الذي يفيد الظن لا غير. وهذا التمييز في نظره غير صحيح، بل هما سواء في الحقيقة. وإن اختلفا في الصورة فإن العبرة بالمادّة لا بالصورة. واليقين والظن مبناه على حسب المادة، فإن كانت يقينية كانت مقدّمات القياس يقينية ونتائجه كذلك سواء في قياس الشمول أو التمثيل، وإن كانت ظنّيّة كان القياس بنوعيه ظنيًّا، فلا يكون أحدهما مختصا باليقين دون الآخر.

وأما كون الحقيقة واحدة فظاهر، فإن قياس الشمول مبناه على الحدود الثلاثة الأكبر، والأوسط والأصغر، ويقابل ذلك في قياس التمثيل الأصل، والوصف المشترك، والفرع. فالحد الأوسط هو الذي يسمى الوصف المشترك، والعلة، والمناط، والجامع وغير ذلك، فما به يعلم أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر، يعلم أن الوصف المشترك مستلزم للحكم. فإذا قيل في قضية النبيذ: كلّ نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام.

فالبرهان يتم بإثبات المقدمة الكبرى له، فتكون النتيجة هي: كل نبيذ حرام. فإنه يقال أيضا؛ النبيذ مسكر، فيكون حراما قياسا على خمر العنب المحرم بجامع الإسكار في كلّ منهما.

فما به يقرر كون كل مسكر حرام، يقرر به كون السكر مناط التحريم، بل تقرير ذلك في قياس التمثيل أولى وأسهل لشهادة الأصل له بالتحريم[٢٤].

ومن ظن أن مبنى القياس التمثيلي على مجرد ظن وجود الوصف المشترك

---

(٢٤) انظر كتاب الردّ. ص ١١٦. نقض المنطق ص ١٦٦.

بين جزئيه فقد غلط. فإنه لا بد من العلم باستلزام المشترك بينهما للحكم وهذا ما يسميه الفقهاء بالمطالبة بتأثير الوصف في الحكم. وهو إما العلة أو دليل العلة.

فإذا لم نعلم لا العلة ولا دليلها بل ظننا وجودهما، كان الحكم ظنيًا. وكذلك الشأن بالنسبة لقياس الشمول فإن المقدمتين إن لم تكونا معلومتين كانت النتيجة ظنّيّة. فاختلاف صيغة القياس مع اتحاد معناه لا تغيّر حقيقته، ولذلك صار كثير من الفقهاء يستخدمون القياس الشمولي في الفقه، كما يستخدم القياس التمثيلي في العقليات لأن حقيقة أحدهما موافقة للآخر.

ويذكر ابن تيميّة اختلاف الناس في إطلاق لفظ القياس على أحد النوعين هل هو على سبيل المجاز أو الحقيقة؟ على أقوال:

القول الأول: إنه حقيقة في قياس التمثيل، مجاز في قياس الشمول، وبه قالت طائفة من أهل الأصول كأبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي وغيرهما.

القول الثاني: إنه حقيقة في قياس الشمول، مجاز في التمثيل، وبه قال ابن حزم وغيره.

القول الثالث: إنه حقيقة فيهما معا، والقياس العقلي يتناولهما جميعا، وبه قال جمهور العلماء من أهل الكلام والأصول وأتباع الأئمة كالشيخ أبي حامد والقاضي أبي الطيب، والقاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب وابن الزاغوني وغيرهم. وهذا هو الصواب في نظر ابن تيميّة فإن نفي مسمّى القياس عن أحدهما غير صحيح، فإن القياس يستدل به في العقليات والشرعيات معا فمتى وجد الوصف المشترك المستلزم للحكم كان دليلاً فيهما معا، وحيث ثبت أنه ليس هناك فرق مؤثر بين الفرع والأصل، كان دليلاً فيهما معا. أما إذا ثبت الفرق بينهما فلا يستدل بهما سواء في قياس التمثيل أو قياس الشمول[٢٥].

---

(٢٥) انظر الردّ على المنطقيين ص ١١٨. الفتاوى م ١٤/٥٤.

ومما يبين اتحاد صورتي القياس في نفس المعنى، أن القياس في أصل اللغة يراد به تقدير الشيء بغيره، وهـذا المعنى يتناول تقـدير الشيء المعين بنظيره المعين، وكذلك تقدير الشيء المعين بالأمر الكلي الذي يعمه وأمثاله، إذ الكل مثال في الذهن لجزئياته المطابقة له.

فكما يقاس الفرع بأصله الذي يشبهه، فإنه يقاس كل واحـد من أفراد العام بأصله العام الكلي. فهناك طرفان، المقيس وهو الفرد المعين، والمقيس عليه، وهو الأصل الذي ثبت له الحكم سواء أكان فردا معيّنا أم أمرا عامًّا.

وعلى هذا الأساس يعرف ابن تيميّة قياس التمثيل بقوله: هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي. ويعرف القياس الشمولي بـأنه: انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين[٢٦].

ففي النوع الأول، ينبغي تصوّر طرفي القياس وهما الشرع والأصل، ثم الانتقال إلى لازمهما وهو المشترك ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم، وفي النوع الثاني، ينبغي تصوّر المعيّن وتصور المعنى العام الكلي، ثم الحكم على ذلك المعين بالمعنى الكلي. والسبب الذي لأجله اتفقا في الحكم هو تحقّق المعنى المشترك فيهما معا.

وبهذا ينتهي ابن تيميّة إلى تقرير أن حقيقة القياسين واحدة، والاختلاف الواقع بينهما أنّما هو في صورة الدليل وطريقة نظمه. ولكن هذا لا يعني أن قيمة القياسين واحدة عنده، بـل هو يفضـل استخدام القيـاس التمثيلي على القياس الشمولي لأسباب سيأتي بيانها.

---

(٢٦) كتاب الردّ ص ١١٩ ـ ١٢٠.

نقد ابن تيميّة للقياس الأرسطي

يدخل نقد ابن تيميّة للقياس ضمن موقف عام من المنطق الأرسطي، فهو لا يعترف به كآلة قانونية تعصم الذهن أن يزلّ في فكره، بل هو في نظره لا فائدة في تعلمه فلا الذكي يحتاج إليه ولا البليد ينتفع به.

وقد ردّ على من ذهب إلى كونه فرض كفاية، وأن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه كالغزالي وغيره، ممن أيّدوا استخدام المنطق في العلوم الشرعية كأصول الفقه وغيره. وبَيَّن أن من قال بذلك فهو جاهل بالشرع، وجاهل بفائدة المنطق العلمية، ودليل ذلك أنه ليس في الشرع ما يدل على وجوبه، ولا كان أحد من السلف كالصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ينظر في المنطق، ومع ذلك فقد استكملوا ما يجب عليهم من العلم والإيمان كما أن من الأمم من لم يسمع بمنطق اليونان، ولا كانت تزن علومها به، فكيف يقال بأنهم مع استغنائهم عنه محتاجون إليه؟[٢٧].

أما أنه لا فائدة فيه، فإن الواقع يشهد بأن كل من التزم أن ينظر في علومه به ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علم وبيانه[٢٨]. فأهل المنطق الخائضين في العلوم أقلّ الناس علما وتحقيقا وأكثرهم شكًّا واضطرابا، ولم يستفد من أدخله في الخلاف والكلام إلا كثرة الكلام والتفريع في المسائل والتطويل مع قلة التحقيق. ولهذا لا تجد من حقق شيئا من العلوم الدينية وغيرها، كالطب والحساب يعتمد على صناعة المنطق، أو يلتزم بقواعده وقوانينه في علومه، مما يدل أن فائدته منعدمة. وإن وجد من حقّق شيئا من العلم من أهل المنطق، فذلك راجع لصحة المادة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه لا لأجل المنطق[٢٩].

فهذا ممّا يبيّن عدم صلاحية المنطق ـ في نظر ابن تيميّة ـ ليكون ميزانا

---

(٢٧) انظر كتاب الردّ. ص ١٧٩. مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار. ص ١٣٦.
(٢٨) نقض المنطق. ص ١٥٥.
(٢٩) انظر نقض المنطق. ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

للحقّ، وقد انتقد أبا حامد الغزالي لكونه أدخل المنطق في علوم المسلمين، ودعا إلى استخدامه وحثّ عليه في بعض مصنّفاته. يقول ابن تيميّة في هذا الصدد: «فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى، وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء من علومه، وصنف في ذلك محك النظر، ومعيار العلم، ودوما اشتدت به ثقته. وأعجب من ذلك أنه وضع ما سمّاه القسطاس المستقيم، ونسبه إلى تعليم الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وهو تعلمه من كتب أرسطو»(٣٠).

وقد دعا الغزالي في كتابه هذا أنه يستطيع أن يدرك المعرفة الصحيحة بواسطة القسطاس المستقيم الذي هو الموازين الخمسة التي أنزلها اللّٰه في كتابه وعلّمها لأنبيائه، وبيّن أنها في الأصل ثلاثة هي: ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند، لكن الأول ينقسم في الحقيقة إلى ثلاثة هي: الأكبر والأوسط والأصغر، فصار ذلك مجموع خمسة موازين(٣١).

وقد حاول أن يستخرج من القرآن ما يدل عليها من الشواهد، وذكر أنه لم يسبق إليها، فهو أول من وضع هذه الأسامي، وإن كان قد سبقه غيره في وضع أصل هذه الموازين(٣٢).

ويبدو جليًّا أن الغزالي إنما أخذ هذه الموازين من المنطق الأرسطي، واستبدل التسميات المعروفة بغيرها لتصير مقبولة لدى أوساط المسلمين الذين كانوا ينفرون من الأقيسة المنطقية. وقد تكلف حمل الآيات القرآنية لتتناسب مع هذه الموازين التي زعم أن اللّٰه أنزلها على أنبيائه، وأنها هي المقصودة بقوله تعالى: ﴿ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ﴾ [الإسراء: ٣٥].

وإذا كان الغزالي قد أخضع العلوم لميزان المنطق الأرسطي، فإن ابن

---

(٣٠) كتاب الردّ. ص ١٤ ـ ١٥.
(٣١) انظر القسطاس المستقيم. ص ٤٦.
(٣٢) انظر المصدر نفسه ٦٧.

تيميّة رفض بشدة أن يكون المنطق ميزانا للمعرفة الصحيحة أو أن يكون وسيلة لها.

وقد حاول أن ينقض القواعد التي يقوم عليها المنطق ويشكّك في مسلّماته التي تلقاها المناطقة بالقبول، مثل قولهم: أن التصور لا ينال إلّا بالحد، وإن التصديق لا ينال إلا بالقياس. ولم يكتف بالإشارات العامة في نقده لأسس المنطق، وإنما فصّل القول في الكشف عن الجوانب السلبية فيه، مبيّنا عدم فائدته، واستغناء العقلاء عن الالتزام بقوانينه الصناعية. ولم يكتف بالجانب الهدمي فقط بل كان يبني في نفس الوقت منطقا آخر بديلا، يمكن أن نسميه «المنطق العادي الفطري» الذي يقوم على لزوم الدليل للمدلول، وعلى قياس التمثيل والتعليل. ولا يهمنا الوقوف على جميع الجوانب التي انتقدها ابن تيميّة، بل اكتفي بعرض أهم الجوانب التي تختصّ بالقياس الأرسطي.

لقد بيّن ابن تيميّة أن القياس ينقسم بحسب مادته إلى البرهاني، وهو ما كانت مقدماته معلومة. والجدلي، وهو ما سلمت مقدماته من طرف المخاطب، والخطابي وهو ما كانت مقدماته مشهورة بين الناس، والشعري وهو ما أفادت مقدماته التخييل، والمغلطي، وهو ما كانت مقدماته سوفسطائية مموّهة[٣٣]. وأما بحسب صورته فينقسم إلى القياس الاقتراني أو الحملي، وهو ما سماه الغزالي بقياس التعادل، والقياس الاستثنائي وهو نوعان: قياس التلازم أو الشرطي المتصل، وقياس التعاند أو الشرطي المنفصل وهو التقسيم والترديد[٣٤].

ومن جملة الأمور التي انتقدها ابن تيميّة على أهل المنطق.

١ - قولهم إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس. فبين أن هذا القول هو قضية سلبية نافية، والقضية إن لم تكن بديهيّة احتاجت إلى الدليل، لأن الدعوى المجردة لا تقبل . وهؤلاء ادعوا ما لم يبينوا دليله، فصاروا قائلين بما لا علم لهم به. ثم أن العلم بعموم هذا السلب متعذر، إذ كيف يمكنهم

---

(٣٣) انظر نقض المنطق ١٥٨.

(٣٤) انظر كتاب الرد . ص ٦.

الجزم بأن كل أحد من بني آدم لا يمكنه العلم بشيء من التصديقات إلا بواسطة القياس الذي وصفوا مادته وصورته؟ وهم معترفون أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها نظرية، لافتقار النظري إلى البديهي والفرق بينهما ليس ثابتا، وإنما هو نسبي وإضافي(٣٥).

٢ ـ قولهم بأن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي، لا بد فيه من قضية كلية موجبة. ولأجل ذلك قالوا إنه لا قياس عن قضيتين سالبتين ولا عن جزئيّتين.

والعلوم اليقينية التي هي مبادئ البرهان، هي الحسّيات بنوعيها الباطنة والظاهرة، والمجربات والعقليات والبديهيات والمتواترات، والحسيات على قول من يجعلها من اليقينيات الواجب قبولها. ووجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة هو أن هذه المبادئ التي يقوم عليها البرهان هي قضايا جزئية وليست كلية. فالحسيات هي إدراكات لأمور معينة في الخارج، والمجربات هي أفعال تقع على أمور محسوسة، والحسّيات هي من جنس التجريبات، لكنها لا تتعلق بفعل المجرب مباشرة كالنظر في أشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. فهذه المبادئ التي يعتمد عليها البرهان هي في أصلها أمور جزئية، لا تصير عامة إلا بواسطة قياس التمثيل.

وأما القضايا العقلية المحضة أو البديهيات على التسليم بكونها في الأصل عامة لأمور خارجية، فهي وحدها غير كافية، وإن لم يسلم لهم على أنها كذلك، لم يكن قياسهم طريقا للعلم بأي شيء موجود في الخارج، لأن القضايا الكليّة، إنما تكون كلية في الذهن لا في الخارج إذ لا يوجد إلا ما هو معين.

وما من قضية كلية إلا ويمكن العلم بالنتيجة بدون توسط البرهان الذي ذكروه، مثل قولهم إن الكل أعظم من الجزء، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وإن الضدّين لا يجتمعان... إذ يمكن العلم بالحسّ أن هذا الكل أعظم من جزئه، وأن مال هذا أكثر من هذا، وأن هذا الشيء مثل هذا، وأن

---

(٣٥) انظر المصدر السابق ص ٨٨.

حكم الشيء حكم نظيره، وذلك عن طريق قياس التمثيل. كما يمكن العلم أن هذا الشيء لا يكون أسود أبيض في نفس الوقت.

فتبين أن العلم بالأمور الجزئية المعينة يدرك بطريق الحس وقياس التمثيل مباشرة من غير استعمال أقيسة الشمول، بل العلم بها بذلك الطريق، أصح وأوضح وأكمل(٣٦).

٣ ـ قولهم بأن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، هو قول باطل. ومما يدل على ذلك أنهم حدّوا القياس بأنه قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها، لذاتها قول آخر. فهؤلاء جعلوا القياس قولاً مشتملاً على أقوال وهي القضايا، وسموا مجموع القضيتين قولا، ولفظ الأقوال جمع يراد به أما الاثنين أو الثلاثة فصاعدا، فتخصيص هذا الجمع بقولين فقط لا موجب له.

ثم إن المطلوب لا ينبغي حصره في مقدمتين فقط بلا زيادة ولا نقصان، بل ذلك بحسب المستدل الطالب، فقد يحتاج إلى مقدمة واحدة لعلمه بغيرها، وقد يحتاج إلى مقدمتين وقد يحتاج إلى مقدمات، وقد لا يحتاج لأي مقدمة لحصول العلم له بالمطلوب ضرورة.

فمن الناس مثلاً من يكون عالما بأن كل مسكر محرم، لكنه قد يجهل أن هذا المعين مسكر كجهله بأن النبيذ مسكر، فهذا لا يحتاج إلا لمقدمة واحدة، وهي أن يبين له أن النبيذ مسكر. ومنهم من يكون جاهلاً بأن كل مسكر محرم، أي بالمقدمتين معا، أن هذا النبيذ مسكر وأنه محرم.

وهؤلاء المناطقة، إذا تضمن الدليل مقدّمة واحدة، قالوا إن الأخرى محذوفة، وسموه بقياس الضمير، وإذا تضمّن مقدّمات قالوا هي أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد، وإذا نقص عن المقدمتين، اعتبروه نصف قياس. وهذا تحكّم محض لأنه إذا جاز ادعاء كون الدليل لم يحتج إلا لمقدمة مع

---

(٣٦) انظر كتاب الردّ. ص ١٠٧ ـ ١٠٨. ونقض المنطق. ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

حذف الأخرى المضمرة، جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى مقدمتين أن الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث . . .

كما أن ادعاءهم أن ما يحتاج إليه هو قياس واحد مشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك فهو في معنى أقيسة مركبة، يعتبر اعترافا بأن من المطالب ما يحتاج إلى مقدمات، ولو قالوا بأن ما يحتاج إليه في القياس هو مقدمة واحدة، وما زاد عليها من المقدمات هو بمثابة بيان لتلك المقدمة، لكان هذا أقرب إلى المعقول.

ذلك لأن ثبوت المحمول للموضوع والحكم للمحكوم عليه، والصفة للموصوف، إنما يحتاج إلى مقدمة واحدة تكون وسطا ودليلاً على هذا الثبوت. وما زاد فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه. وذلك أن حصول المطلوب يكون بالعلم باستلزام الدليل عليه. والأصل أن اللزوم إذا لم يكن بيّنا بنفسه احتاج إلى دليل واحد فإن لم يكن كافيا زيد عليه بحسب حاجة المستدل أما مقدمتين أو ثلاث مقدمات أو أربع . . .

وهذا هو الصحيح الذي عليه طوائف العقلاء غير هؤلاء المنطقيين الذين يلتزمون بالاستدلال بمقدمتين فقط، وما زاد عن ذلك يتكلفون في رده إلى اثنتين، وما نقص يجتهدون في تكميله. ولأجل هذا كان في طريقة أهل المنطق من القصور في العقل والعجز عن البيان وكثرة العي والكلفة ما لا يوجد في غيرهم، وما زال نظار المسلمين يعيبونها بسبب ذلك(٣٧).

تلك أهم الانتقادات التي وجهها ابن تيميّة للقياس المنطقي على وجه الإجمال وقد قصد بها أمورا منها:

١ ـ بيان أن طرق الاستدلال ليست منحصرة في طريق القياس المنطقي، ولا هو مغن عنها، بل للناس من الطرق ما يحصلون به المطلوب أفضل من هذه الطريق.

---

(٣٧) انظر كتاب الردّ. ص ١٦٧ ـ ١٩٣.

٢ ـ بيان أن كثيرا من الأسس التي قام عليها القياس غير صحيحة، وأنها كانت سببا في أغاليط أهل المنطق وحيرتهم وفشلهم في تحقيق العلوم.

٣ ـ بيان ما في طريق القياس من التطويل والتشعّب، والاستدلال على الواضح بالأخفى، الذي يؤدي إلى إتعاب الأذهان وتضييع الزمان بلا فائدة.

٤ ـ إيضاح أن ما في المنطق من قضايا صحيحة، يمكن الاستغناء عنه باتباع الطرق الفطرية المحصلة للمطلوب بلا كلفة، التي يكون الدليل فيها مستلزما للمدلول.

٥ ـ بيان أن البرهان كقضايا كلية لا يفيد العلم بشيء من الموجودات المعينة في الخارج، بل لا يفيد العلم بالمطالب الإلهية كإثبات الصانع، وغير ذلك.

وإذا كان ابن تيميّة قد انتقد بشدة المنطق الأرسطي لا سيما ما يتعلق بمبحث القياس فهل هذا يعني أنه لا فائدة في تعلم المنطق على الإطلاق، وأنه لا يشتمل على قضايا صحيحة ينتفع بها؟.

ظاهر قوله أن فائدته إما قليلة وإما منعدمة، لأنه يمكن الاستغناء عن صحيح المنطق بالطرق التي سلكها نظار المسلمين وغيرهم من العقلاء، والتي تفيد المطلوب من غير إفراط ولا تفريط. أما قضاياه فيعترف بصحة كثير منها، وأن المقدمتين إذا ألفتا على الوجه المعتدل أفادتا العلم بالنتيجة، وأن الحدّ الأوسط في قياس الشمول يقابل الوصف المشترك في قياس التعليل.

وهذا كله صحيح لأن حقيقته تعود إلى استلزام الدليل للمدلول، لكنه يرى أن العلم بالنتيجة هو متضمن في المقدمة الكبرى، والقياس الشمولي لا يفيدنا علما جديدا كنا نجهله.

وهذا الذي قاله ابن تيميّة صحيح في الجملة، لكن يمكن القول بأن العلم بالنتيجة وإن كان داخلاً تحت المقدمة الكبرى، فإن استنباط النتيجة قد يحتاج إلى تأمل وطول نظر، وهذا فيه ترويض للذهن على الاستنتاجات الدقيقة، أما إذا كانت النتيجة واضحة فلا داعي لاستخراجها. وفائدة القياس

المنطقي إنما تظهر في كونه يحرص على ربط المقدمات بنتائجها المستلزمة لها، والكشف عما إذا كانت المقدمات تؤدي إلى تلك النتائج، أم لا، والتمييز بين المقدمات الصحيحة والفاسدة، وأما بالتقيّد بنفس القواعد المنطقية في الاستدلال والتفكير، فهذا فيه تضييق لطرق الاستدلال.

فائدة قياس التمثيل: إن خاصيَّة العقل عند ابن تيميّة هي معرفة التماثل والاختلاف، فهو يحكم في الأمور المتماثلة بحكم مماثل، وفي الأمور المختلفة بحكم مخالف، كما إذا رأى أن هذا الماء مثل هذا الماء، وهذا التراب مثل هذا التراب، حكم لأحدهما ما حكم به لنظيره، لاشتراكهما في القدر المشترك، فحيث وجد المعنى المشترك وجد الحكم الملازم له، وهذا هو قياس الطرد. وإذا رأى أمرين مختلفين كوجود الماء والتراب، فرّق بينهما في الحكم لانتفاء المعنى المشترك، وهذا هو قياس العكس(٣٨).

والقرآن مملوء بالأقيسة من هذا النوع، وما من مثل ضربه إلا ويقصد به القياس الطردي أو العكسي، وما من خبر طلب الاعتبار به إلا والمراد به هو القياس، فإن اللّه لما أهلك المكذّبين للرسل بسبب تكذيبهم، كان الاعتبار هو أن كل من فعل مثل فعلهم استحق الهلاك مثلهم، وهذا هو قياس الطرد، وإن كل من لم يفعل مثل فعلهم، ولم يكذب الرسل بل اتبعهم لم يكن مستحقا للهلاك، وهذا هو قياس العكس.

واللّه أنزل على عباده الكتاب بالحق والميزان ليعرف به التماثل في الصفات والمقادير، وقد قرن بينهما في قوله: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد: ٢٥]. والميزان فسره السلف بالعدل، وفسره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان، فالأشياء الثقيلة لها ميزان والزمان له ميزان يعرف به الوقت، والمساحة لها ميزان. . . والفروع المقيسة على أصولها الشرعية والعقلية لها ميزان، والميزان هو القدر المشترك، وهو الجامع المشترك الذي يسمى الحدّ الأوسط. فلا بد أن يكون

---

(٣٨) انظر كتاب الردّ. ٣٧١.

بين كل المتماثلين قدر مشترك كلي يعرف به أن هذا مثل هذا. وهذا القـدر المشترك يسمى علة في القياس الشرعي، وهو الميزان الذي أنزله اللّه في قلوب عباده لمعرفة التماثل. والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر اللّه به.

فالميزان متى كانت عادلة يعرف بها التماثل والاختلاف سواء في الأمور المادية أو المعنوية، إذ الأساس فيها أن تسـوّي بين المتماثلين قـدرا وصفة، وتفرق بين المختلفين قدرا وصفة في الحكم.

ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن تيميّة عمم مفهوم الميزان ليشمل موازين العدل كلها، بينما الغزالي خص مفهوم الميزان بالموازين الخمسة التي يقوم عليها القياس الأرسطي كما هو واضح من خلال كتابه «القسطاس المستقيم» وحاول في الوقت نفسه أن يقلل من شأن الموازين المادية التي يزن بها الناس مقادير الأشياء[٣٩].

ولا ريب أن ما ذهب إليه ابن تيميّة هو الحق الذي دل عليه الشرع والعقل، إذ الميزان جنس عام يدخل تحته أنواع الموازين المادية والمعنوية، ولهذا فسّره السلف بالعدل. ومن الميزان القياس بنـوعيه الشمـولي والتمثيلي، وقد سبق الحديث عن ردّ ابن تيميّة على من فرق بينهما وأدخل أحدهما تحت مسمّى القياس دون الآخر، أو اعتبر أحدهما مفيدا لليقين دون الآخر، كما يقوله أهل المنطق بالنسبة لقياس الشمول.

ولزيادة البيان أقول إن ابن تيميّة حاول أن يبيِّن في البداية استواء حقيقة كل من القياسين، وأن الظن واليقين هو بحسب المادة لا الصورة، ثم انتهى إلى تقرير فضل قياس التمثيل على الشمول.

إن حقيقة القياس تقـوم على اشتراك الأفـراد أو الفردين في معنى كلّي يعمّهم، ففي الشمـول تشترك الأفـراد في معنى الحدّ الأوسط الـذي يعمّهـا جميعاً، وفي قياس التمثيل يشترك الفرع والأصل في معنى العلة أو دليلها الذي

---

(٣٩) انظر كتاب الردّ. ٣٧٣.

يعمّهما معا، وهو ما يعبر عنه بإبداء الجامع، أما إذا ثبتت المساواة بينهما وأنه ليس هناك فارق مؤثر، فهذا يسمى بإلغاء الفارق.

إن قياس التمثيل قد يفيد الظن تارة واليقين تارة، كقياس الشمول، فلا اختصاص لأحدهما بالظن دون الآخر، بل متى قام الدليل في قياس التمثيل على أن الوصف المشترك بين الأصل والفرع مستلزم للحكم، وأمكن معرفة كون الوصف مناسبا للحكم مع إثبات الدوران، ونفي المزاحم، عن طريق السبر والتقسيم الحاصر القطعي، كان هذا القياس قطعيًّا بلا ريب. وأما إذا كان نفي الأوصاف المزاحمة ظنيًّا، فإن كون الوصف المعين هو علة الحكم يعتبر ظنيًّا(٤٠).

وما يحتج به على قياس التمثيل من كونه يأتي غالبا ظنيًّا، فليس ذلك راجعا لصورته بل لمادته، فإن الفقهاء غالبا ما ينظرون في مواد ظنية، والمناطقة غالبا ما يستعملون القياس الشمولي في مواد يقينية، فيعتمدون على قضايا حسية أو مجربات، أو قضايا بديهية.. وإلا فلو استعمل في قياس الشمول مثل المواد التي يعتمدها الفقهاء والأصوليون، لم تزد القياس الشمولي يقينا، مثال ذلك أن العلة في إيجاب القَوَد على القاتل بالمحدد هي القتل العمد العدوان المحض، لمن يكافئ القاتل وهذا لا خلاف فيه، فإذا جعلت هذه علة أيضا في مسألة القتل بالمثقل وجب القود قياسا على تلك. ويمكن صياغة هذه المادة على صورة قياس الشمول، فيقال: هذا قتل عمد عدوان محض للمكافئ، وكل ما كان كذلك فهو موجب للقود. فإذا منع المنازع كون القتل بالمثقل هو قتل عمد محض، فأنه يمنعه في الصورتين معا، لكون المادة ظنية، لا لأجل الصورة(٤١).

وإذا تقرر أن العبرة بمادة الدليل لا بصورته، وأن ما يثبت به كون أحدهما ظنيًّا، يثبت به كون الآخر كذلك، وما يثبت به كون أحدهما يقينيًّا يثبت به كون

---

(٤٠) انظر كتاب الردّ. ٩٣.
(٤١) انظر كتاب الردّ. ٣٦٥.

الآخر كذلك، يمكن القول بأنهما سواء من هذا الوجه، وأما من غيره فيمكن إثبات فضل التمثيل على الشمول لأمور:

١ - إن عمدة قياس الشمول على القضية الكلية، وهذه أن لم يشعر الإنسان بانطباقها على الأفراد في الخارج فلا فائدة فيها، بينما عمدة القياس التمثيلي على القضية الجزئية التي يقيسها على نظائرها من القضايا الجزئية.

٢ - إن النتيجة في قياس الشمول معلومة مسبقا عن طريق العلم بالمقدمة الكبرى، فما به يعلم صدقها يعلم به صدق أفرادها بطريق أولى، بينما في قياس التمثيل، لا يكون حكم الفرع معلوما إلا بعد ثبوت كون الوصف الذي علق به الحكم في الأصل متحققا في الفرع أيضا.

٣ - إن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول وأكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسّي، وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسي، ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل(٤٢).

٤ - إن قياس التمثيل أصل لقياس الشمول، لأنه لا يدل على المطلوب إلا بتوسّط قياس التمثيل، إذ به يتحقق الإنسان من اشتراك الأفراد في الخارج في وصف مشترك، إما بالعلم بالجامع أو بالعلم بانتفاء الفارق بينهما، وحينئذٍ يمكن للعقل أن يحكم بحكم عام يعمّ جميع الأفراد(٤٣).

وبهذا يمكن التدليل أن قياس الشمول يجوز الاستغناء عنه لأن فائدته قليلة بخلاف قياس التمثيل، فلا يمكن الاستغناء عنه لا في الشرعيات ولا في العقليات.

قياس الغائب على الشاهد: إن ابن تيمية لا يأخذ فقط بقياس النظير على نظيره الشاهد، وإنما بقياس النظير على نظيره الغائب، حتى يقع تعميم الحكم

---

(٤٢) نقض المنطق ١٦٥.
(٤٣) انظر كتاب الردّ. ٣٦٤.

على جميع نظائره باعتبـار أنه ليس هنـاك فرق مؤثـر في الحكم بين الغائب والشاهد.

وفائدة هذا القياس هي العلم بحكم الغائب قياسا على الشاهد لوجود الجامع المشترك بينهما أو لانتفاء الفارق. وأيضا العلم بالحكم الكلي الـذي يشمل جميع أفراده.

ولكن هل يمكن على هذا الأساس أن نقيس الخالق تعالى على المخلوق باعتبار أنه من باب قياس الغائب على الشاهد؟.

في نظر ابن تيمية أن هذا جائز ما دام هناك جامع بينهما، والفرق بين ما هو غائب وما هو شاهد هو أمر نسبي، فإذا غاب عنا الشيء كان غيبا، وإذا شهدناه كان شهادة. وليس بين الأمرين حد فاصل ثابت بحيث يكون الغائب هو ما يعقل ولا يحس ولا يشهد كما تتوهم طائفة من المتفلسفة كابن سينا وغيره الذين يجعلونَ الأمور الغيبة التي تحدث عنها السمع من باب الأمور العقلية المحضة، بل كل ما يعقل ولا تمكن مشاهدته إنما يكون مقـدّرا في الذهن. والرسل فيما أخبرت به من الغيب هو أمور محسوسة تشاهد وتحس، لكن إنما تدرك بالحس بعد الموت والبعث، فيمكن رؤية الملائكة كما يمكن أيضا رؤية اللّٰه تعالى بالأبصار لتواتر النصوص بذلك عن النبي ﷺ والمجوز لرؤيته عند ابن تيمية ليس هو مجرد كونه موجودا كما يقول الأشعري بل لكونه قائما بنفسه(٤٤).

ويذكر ابن تيمية اختلاف الناس في جواز إطلاق لفظ الغائب على اللّٰه، فمنهم من منع ذلك كالشيخ أبي محمد، واحتج بمثل قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧].

ومنهم من ذهب إلى جـوازه كالقـاضي وابن عقيل وابن الـزاغوني من

---

(٤٤) انظر كتاب الردّ. ٣٠٩ ـ ٣١٠.

الحنابلة، باعتبار أن الله غيب كما فسر طائفة من السلف بذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [البقرة: ٣].

ويرجع سبب هذا الخلاف إلى الاختلاف في إطلاق لفظ «الغيب» و«الغائب»، فتارة يطلق ويراد به ما غاب عنا فلم ندركه، وتارة يطلق فيراد به ما غاب عنا فلم يدركنا. وهذا المعنى لا يليق به تعالى إذ هو شهيد ورقيب على العباد، ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، فلا يكون غائبا أي غير عالم بخلقه. وإنما هو غيب لأن العباد لا يدركونه.

ولفظ الغيب كمصدر قد يأتي بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول تارة. فيكون بمعنى الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده، أو بمعنى المغيب عنا في مقابل المشهود.

وعلى كل حال فالمعنى المراد بالغيب هو انتفاء شهودنا له، وهو نفس المعنى المراد بالغائب عند من أطلقه، لكن هذا الإطلاق يخالف مقتضى الآية التي نفت كون الله غائبا من حيث اللفظ وإن كان المعنى المراد به صحيحا. والأولى أن يقال قياس الغيب على الشهادة موافقة للنصوص(٤٥).

والاستدلال بقياس الغائب على الشاهد يستعمله أهل الإثبات من الصفاتية لإثبات الصفات لله عزّ وجلّ، والجامع المشترك بين الغائب والشاهد عندهم هو إما الحد أو الدليل أو العلة أو الشرط. كأن يقال: حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم فكذلك في الغائب. أو يقال: الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل شاهدا، فكذلك غائبا. أو يقال: علة كون العالم عالما قيام العلم به في الشاهد فكذلك في الغائب أو يقال: الحياة شرط في العلم شاهدا فكذلك غائبا(٤٦).

فهؤلاء يتخذون هذا القياس دليلاً على إثبات الصفات ويحتجون به على النفاة.

---

(٤٥) انظر مجموع الفتاوى ١٤/٥١ - ٥٣.
(٤٦) انظر كتاب الردّ. ص ٣٦٧.

ويعتبر ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد طريقا صحيحا للعلم بالأحكام العامة التي تشتمل جميع الأفراد، لأنه لا يمكن في الحقيقة العلم عن طريق الحس إلا بالمحسوسات المعينة، فلا يمكن العلم بنظائرها الغائبة إلا بطريق هذا النوع من القياس.

فإدراك القضايا الغيبية يتم بواسطة العلم بالنظير أو الشبيه. يقول ابن تيمية موضّحا أهمية الأخذ بهذا القياس: «فنحن نعرف أشياء بحسّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فتبقى في أذهاننا قضايا عامّة كلّية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا. فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعا وعطشا، وشبعا وريا، وحبا وبغضا، ولذة وألما، ورضىً وسخطا، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك وأخبرنا به عن غيرنا. وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد حياة وقدرة وعلما وكلاما، لم نعرف وجوب الغائب عنا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ. فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصة العقل، ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسّه، ولم نعلم أمورا عامة ولا أمورا غائبة عن إحساساتنا الظاهرة والباطنة، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته»(٤٧).

فابن تيمية من خلال هذا النص يبين أن القضايا الغيبية يمكن تقريبها إلى الذهن ليتصورها أو يتعقلها بواسطة القدر المشترك بين الغائب والشاهد، ولكن هل يجوز القول بوجود قدر مشترك بين الخالق والمخلوق؟

في نظره هذا القدر موجود لكنه متفاضل، لأنه سبحانه وتعالى لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، فلا يمكن أن يكون هذا القدر موجبا للمماثلة أبدا، بل بين الخالق والمخلوق من التفاوت ما لا نعلم مقداره ولا حدّه.

وهذا القدر المشترك إنما احتجنا إليه لنفهم الغائب، ولولا ذلك لما عرفنا عن الله شيئا ولا عما في الجنة من النعيم وفي النار من العذاب...

---

(٤٧) شرح حديث النزول. ص ٢٠.

فالفرق بين الشاهد والغائب قد يكون غير مقدّر بحدّ لكن هذا لا يمنع من وجود قدر مشترك ولو كان بسيطا وضئيلاً. وهذا القدر هو الذي يساعدنا على تصور ما في الغائب تصوّرا عامًّا لا عينيًّا.

وإذا كان الأمر كذلك فإن ابن تيمية كان كثيرا ما يستعمل هـذا القياس لتقريب الأمور الغيبية التي يتوهم بعض الناس استحالتها عقلاً، من ذلك مثلاً، استدلاله على إمكان محاسبة الميت في قبره وتعذيبه بالقياس على النائم الذي تقـوم روحه وتتحـرك وتمشي وتفعـل أفعـالاً، فيحصـل لبـدنـه وروحـه نعيم أو عذاب، مع كونه لا يتحرك في منامه(٤٨).

---

(٤٨) انظر المصدر السابق نفسه. ص ١٥٠.

الفصل الثالث
علاقة المعرفة العقلية بالحسّ والتجربة

علاقة العقل بالحس

إن ابن تيمية وإن كان يفصل من الناحية النظرية بين العقل والحس، باعتبار ما بينهما من تمايز، من حيث التعامل مع المعلومات وتوظيفها، فإنه من الناحية العملية يعتبرهما متكاملين، لأن أحدهما لا يستقل عن الآخر بالمعرفة، لا سيما العقل الذي يحتاج إلى المعلومات الأولية التي يتلقاها عن طريق الحس، إذ العقل في نظره إنما يكتسب معلوماته من الواقع، فهو لا يحمل معلومات قبلية، لقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨].

فالحواس هي وسائل العقل للاتصال بالعالم الخارجي، وبدونها لا يستطيع أن يتصور الأشياء المحسوسة، يقول ابن تيمية: «فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج، يحصل بغير حس، فهذا لا يتصور، وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد ذلك، وأنه لا يعقل مستغنيا عن الحس الباطن والظاهر، لكليات مقدرة في نفسه، مثل الواحد والاثنين والمستقيم والمنحني، والمثلّث والمربّع، والواجب والممكن والممتنع، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدره. فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج، والعلم بالحقائق الخارجية، فلا بدّ فيه من الحس الباطن أو الظاهر، فإذا اجتمع الحسّ والعقل، ـ كاجتماع البصر والعقل ـ أمكن أن يدرك الحقائق

الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيها أمثالها لا أضدادها ويعلم الجمع والفرق، وهذا هو اعتبار العقل وقياسه»[1].

إن خاصيّة الحس عنده هي العلم بالأشياء الجزئية المعينة في الخارج، بينما خاصية العقل هي العلم بها كلية مطلقة، ولكن كيف يحصل العقل على هذا التعميم؟. إن الكلي في نظره هو مثال في الذهن لجزئياته، فما يحكم به على ذلك الكلي يحكم به على كل جزء من جزئياته، فحقيقة هذا الحكم إنما استفدناها من جزئيات الكلي لا منه سواء قلنا بإنّ الحكم ثبت بقضية بديهية أو نظرية. فإن كان الحكم ثابتا بالبداهة للكلي، فهو ثابت بطريق أولى لجزئياته، وإن كان ثابتا بالنظر، فالأصل فيه هو القضايا الحسية، وهذه إنما تدرك بالحس الظاهر أو الباطن أو التجربة أو الحدس... وإذا أردنا أن نعمم الحكم على الجزئيات، فإننا نلجأ إلى قياس التمثيل، فنقيس النظير بنظيره والشبيه بشبيهه، فنستنتج الحكم العام لجميع النظائر والأشباه، فالعلم بالحكم العام إما أن يكون بديهيا وإما أن يكون مستفادا بقياس التمثيل الذي يعتمد أصلاً على قياس القضايا الحسية بعضها ببعض.

فوظيفة الحس إذن هي العلم بالقضايا الجزئية كما هي في الواقع، ووظيفة العقل هي التعميم عن طريق الاعتبار والقياس. فالحس إذا انفرد أدرك وجود المعينات كما هي في الواقع، والعقل إذا انفرد أدرك الكليات المقدرة في الذهن، وما يقدره الذهن قد يكون له وجود في الخارج وقد لا يكون.

فالأول كأن يفرض الذهن معنى عامًّا يوجد أفراده في الخارج، كتصور معنى الحيوان ومعنى الإنسان العام لأفراده، فالحكم الثابت للعام ثابت لأفراده، فما في الخارج موافق ومطابق لما في الذهن من هذا الوجه، لكن إذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان ناطق حساس وذو إرادة، فإن هذا المعنى لا يوجد محققا في الواقع، إذ ليس ثمة ما يشترك فيه الأشخاص كزيد وعمرو... من الأمور الموجودة المشتركة بينهما.

---

(١) نقض المنطق ٢٠٢ - ٢٠٣.

فابن تيمية لا يفرق بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، فليس هناك ماهية للإنسان من حيث هو هو، كمعنى كلي موجود في الخـارج متميز عن أفراده المشخصة بل ليس في الخارج إلا وجـود عمرو وزيـد. . . . متميزين مستقلين لا يشتركان في معنى كلي موجود حقيقة في الخارج، وإنما يتصفان بصفات متشابهة ومتماثلة أحيانا.

وعلى هذا الأساس يطعن ابن تيمية في ما ادعاه المناطقة والفلاسفة من وجود ماهيات مجردة عن القيود السلبية والثبوتية متحققة في الخارج، كمن يثبت الوجود من حيث هو هو أو الإنسان من حيث هو هو، أو السواد من حيث هو هو، أو العدد من حيث هو هو. . . ومن هذا الباب المثل الأفلاطونية، فهي في نظره لا وجود لها في الواقع، وكذلك جميع المجردات لا توجد مجردة من كل القيود في الخارج، وإن كان لها وجود فهو في الذهن فقط، وهذا يعد من النوع الثاني، وهو ما يقدره الذهن، ولا وجود له في الخارج[٢].

فالفرق في الحقيقة بين الماهية والوجود، هو أن الماهية لا وجود لها إلا في الذهن والوجود لا حقيقة له إلا في الخارج. والخلط بينهما أدى في نظر ابن تيمية إلى توهم وجود ماهية للشيء في الخارج متميزة عن وجوده، وهذا غلط عظيم. ومن هنا ينبغي التمييز بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. يقول ابن تيمية موضّحا الفرق بينهما: «ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجـوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه، يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصور الذهن لـه يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي، وهذا الذي يسمى الإمكان الـذهني. فإن الإمكـان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يعـرض الشيء على الذهن فلا يمنع امتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم

---

(٢) انظر الردّ على المنطقيين ٣١٧.

علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى»(٣).

ففي هذا النص بين أن الإمكان الخارجي إنما يدرك بوجوده في الخارج بنفسه أو بوجود نظيره الدال على جواز وجوده، أو بوجود ما هو أكبر منه وأبعد عن الوجود، فإن ما ثبت للأكبر ثبت للأصغر بطريق أولى، وما ثبت للأبعد ثبت للأقرب. فالإمكان الخارجي لا يعرف بمجرد عدم العلم بامتناعه في الذهن، كأن يقال: هذا ممكن لأنّا لو قدّرنا وجوده لم يلزم منه محال، فهذا إمكان ذهني لا غير، وما يجوز العقل وجوده أو استحالته قد يكون كذلك في الخارج وقد لا يكون، ولهذا يرى ابن تيمية ضرورة الربط بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، حتى لا يفرض العقل ما لا حقيقة له في الخارج، وهذه هي الطريقة التي سار عليها القرآن في إثبات الحقائق الغيبية، كإمكان البعث وغيره. فإنه في بيان إمكان المعاد سلك طريق الإمكان الخارجي، فاستدل تارة بمن أماتهم ثم أحياهم، كما في قوله تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ [البقرة: ٢٥٩]. واستدل تارة بإحياء النبات على جواز إحياء الإنسان، كما في قوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٧]. واستدل بخلق السموات والأرض على إمكان إعادة الإنسان كما في قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الأحقاف: ٣٣](٤).

وغير ذلك من أنواع الاستدلال التي تقرّب الغائب عن طريق الأدلة

---

(٣) انظر الردّ على المنطقيين ٣١٨.

(٤) انظر كتاب الردّ. ص ٣١٨ - ٣٣١.

الحسيّة في الشاهد. والمقصود هنا أن ابن تيمية في نقده لما يفترضه كثير من الناس من الفرق بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، اعتمد على الحس نفسه لإبطال هذه الأوهام العقلية. وعلى هذا الأساس يمكن القول بإنه كان يربط العقل بالحس لأنه هو المصحّح لافتراضات العقل إذ قد يحكم بالنفي أو بالإثبات على أمر لا يعلم انتفاءه أو وجوده في نفس الأمر في الخارج، وهو الكاشف عن أغلاطه لا سيّما عند التعميم والإطلاق. ولا يعني هذا أن العقل يغلط وحده دون الحس، بل هذا أيضا يعرض له الغلط لأسباب متعددة، كالحول العارض للعين، والمرة الصفراء العارضة للذوق. وقد تكون الأداة الحسية سليمة لكن يعرض الغلط من وجه آخر فتحسّ ما لا حقيقة له في الخارج، كتوهم العين كون السراب ماء، وانكسار العود في الماء وغير ذلك، ففي هذه الحالة يقوم العقل بتصحيح غلط الحس فالعقل والحس كلاهما يعرض له الغلط، فيجوز على الطائفة المعينة من الناس غلط حسهم أو عقلهم كما يجوز ذلك على الواحد، لكن الأصل هو سلامة الحس والعقل لأن الله خلق عباده على الفطر(٥).

أهمية المعرفة الحسّية

إن الحسّ هو أحدى الطرق الثلاث لتحصيل المعرفة الإنسانية عند ابن تيمية، بل هو أصل للمعرفة العقلية والخبرية، فإن العقل إنما خاصيته الاعتبار والقياس والتعميم فلا بد أن يعتمد على المبادئ الحسية، وكذلك الخبر فإنه لا بد أن يكون في أصله إخبارا عن قضايا حسية، بل يذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك، فيقول بإن ما لا يمكن معرفته بالحس لا وجود له في الخارج، وأن ما يدعيه بعض الفلاسفة كابن سينا وغيره، من وجود معقولات ثابتة في الخارج لا سبيل للإحساس بها هو غلط محض، فإن القضايا المجردة لا توجد إلا في الذهن، وأن تقسيم الأمور الخارجية إلى قضايا محسوسة وأخرى معقولة لا تدرك إلا بالعقل، غير صحيح البتة.

---

(٥) انظر نقض المنطق. ص ٢٧.

وما أخبرت به الرسل من الأمور الغيبية من وجود الجنة والنار والملائكة والجن. . . هي قضايا محسوسة، وكذلك ما يتنعم به أهل الجنة وما يتعذب به أهل النار، هي أمور حسية وليست أمورا عقلية صورتها الرسل على أنها حسية، وهي في نفس الأمر ليست كذلك كما يزعم ابن سينا وغيره، ممن يقول بإن الرسل أوهمت وخيلت للجمهور ما لا يدرك بالحس بل بالعقل فقط. يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «فإن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجودا في الخارج عن العقل»(٦).

وما يحتج به هؤلاء من وجود كليات عقلية في الذهن، لا تتحقق في الخارج على ما هي عليه ككليات، إذ لا وجود في الخارج إلا للمعينات، والرسل حينما تحدثت عن أمور الغيب بينت على أنها محسوسة يجوز إدراكها حتى الروح وذات الله عز وجل يمكن رؤيتهما بالأبصار، لكن لما كانت هذه الأمور غائبة عنا، سميت غيبا في مقابل الشهادة، ولم تسمّ معقولة، وبهذا ينقض ابن تيمية الأساس الذي قام عليه البناء العقلاني الفلسفي خصوصا، ويعلي من شأن المعرفة الحسية الواقعية. وإذا كان قد أنكر وجود القضايا العقلية المجردة في خارج الذهن، فإنه لم ينكر ما كان في أصله راجعا إلى الحس. وقد شك في صحة ما ينسب للسمنية من البراهمة من إنكار ما لا يدركه الحس المباشر من الأخبار التي تنقل بالتواتر، وبين أنهم إنما أنكروا وجود أشياء في الخارج لا يمكن العلم بها بطريق الحواس الخمس كالقضايا الغيبية التي لا يمكن التحقّق منها في الدنيا بطريق الإدراك الحسي(٧).

ويقسم ابن تيمية المعرفة الحسية إلى نوعين، ما يدرك بطريق الحس الظاهر، وما يدرك بالحس الباطن، فالأول، يختص بإدراك الإحساسات الخارجية عن طريق الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس، وهي تستوعب جميع المسموعات والمرئيات والمشمومات

(٦) درء التعارض ٥/١٣٤.
(٧) انظر درء التعارض ٥/١٦٦.

والمذوقات والملموسات. والثاني، يختص بإدراك المشاعر الباطنة التي يجدها الإنسان في نفسه، كالشعور باللذة أو الألم، وبالحب أو البغض، وبالفرح أو الحزن، وبالقوة أو الضعف، وبالشبع أو الجوع، وبالري أو العطش...

والحسيات الظاهرة والباطنة إنما يعلم بواسطتها القضايا الجزئية المعينة، وأما العلم باشتراك الناس عموما في جنس الإحساس بتلك القضايا، فيحصل بواسطة قياس التمثيل، وعين المحسوس قد يكون مختصًّا بمن علمه دون غيره، كأن يختص زيد برؤية أو سمع أو شمّ أو ذوق أو لمس شيء معين، ويختص بما يجده في نفسه من جوع وعطش وألم وشبع وري ولذة... وقد يكون عامًّا كاشتراك بني آدم في العلم ببعض المرئيات وبعض المسموعات مثل رؤية الشمس والقمر والكواكب ورؤية جبل أو نهر بالنسبة لأهل بلد معين، وسماع صوت الرعد...

وأما إدراك جنس المحسوس فالاشتراك فيه أكثر، كرؤية جنس السحاب والبرق، وسماع جنس صوت الرعد... والإحساس بجنس الملموس سواء أكان حارًّا أو باردا، لينا أو صلبا، وجنس المذوق من الماء والملح، وجنس المشموم من الروائح العطرية[٨].

فبالحسّ يتصور الإنسان جميع القضايا التي يحس بها سواء أكانت ظاهرة أو باطنة، والإحساسات قد تكون عامة يتفق الناس في عينها أو جنسها، وقد تكون خاصة بمن أحس بها. والاشتراك في عموم المحسوسات هو القاسم المشترك بين الناس، ولولا ذلك لما أمكن أن نحتج على المنازع بشيء من المحسوسات.

ويتحدث ابن تيمية عن وظائف الحواس الخمس فيبين ما لحاستي السمع والبصر من أهمية في إدراك المحسوسات التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوان، ويعتبرهما الأصل في العلم بالمعلومات، ولذلك قرن اللّه بينهما في القرآن في عدّة مواضع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ

---

(٨) انظر كتاب الردّ ٣٨٤.

عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦]. وقوله: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. وقوله في حق الكافرين: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٧١][٩]. وغير ذلك من الآيات التي تقرب بين السمع والبصر من جهة، وبين الفؤاد والقلب من جهة ثانية.

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه المقارنة لها أهميتها ودلالتها الكبيرة، فإن السمع والبصر لهما ارتباط شديد بالفؤاد والقلب، ولهذا جاز نفي التعقل والتفقّه لانتفاء حصول العلم بهاتين الحاسّتين. والنفي الوارد في الآيات هو نفي لوظائف الحواس، كما جاز إثبات الجميع لتحقق الوظيفة المطلوبة من السمع والبصر، وهذا ما يؤكد كونهما أصلاً في إدراك المعلومات. ويرى ابن تيميّة أن وظيفة السمع هي الإحساس بالمسموعات من الأصوات، وأن المقصود الأعظم به هو معرفة الكلام وما يتضمنه الخبر من العلم، وأن وظيفة البصر هي إدراك المرئيات من الأجسام والألوان. وأما موقف ابن تيميّة من المفاضلة بينهما، فهو لا يثبت لأحدهما فضلاً ومزية مطلقة على الآخر، كما ذهب إلى ذلك طائفة من الناس، فقدم بعضهم كابن قتيبة وغيره السمع على البصر، وقدم البعض وهم الأكثرون البصر، وإنما يثبت المفاضلة المقيدة والمشروطة، فالبصر أقوى وأكمل من ناحية اليقين، كما قال الرسول عليه السلام: «ليس المخبر كالمعاين[١٠]». والسمع أعمّ وأشمل من حيث الإحاطة والعموم[١١].

فما يسمع الإنسان من الأمور التي لم يرها أكثر مما رآها، ولكن في الرؤية من اليقين ما لا نحصل عليه بمجرد السمع، وفي رسالته «درجات اليقين» يجعل العلم الحاصل بطريق المشاهدة والمعاينة بالبصر من درجة عين اليقين، ويجعل الحاصل بطريق السماع والخبر من درجة علم اليقين[١٢].

---

(٩) انظر كتاب الردّ ٩٦.

(١٠) أخرجه أحمد والبزار والطبراني وابن حبان.

(١١) انظر نقض المنطق ١٦٥.

(١٢) انظر مجموعة الرسائل ٢/١٥٩.

ولعل الذين قدموا السمع على البصر استندوا إلى كون الوحي حصل بطريق السمع وأن القرآن قدم السمع على البصر في عدة مواضع، وهو إشارة إلى كون المعرفة الإنسانية تبتدئ بالسمع والتلقّي، وهو من هذا الوجه مقدم على البصر.

وأما الحواس الثلاث الأخرى، وهي اللمس والشم والذوق، فهي في نظره حسّ محض، لا يدرك المحسوس إلا بالمباشرة، وهذا ما يجعلها مختصة في الغالب بمن باشر بها الملموسات والمشمومات والمذوقات، ويبين أن سبب اختصاص الشم والذوق بحاسة خاصة هو انفرادهما بنوع من المدركات، وهي الروائح والطعوم، لأن سائر الجسد لا يميز بين ريح وريح وطعم وطعم، وإنما يميز بين البارد والحار والناعم والخشن، وغير ذلك عن طريق اللمس[١٣].

وأما الحس الباطن فهو يدرك الأمور الوجدانية التي يشعر بها الإنسان في نفسه من لذة وألم وجوع وشبع وحزن وفرح وعلم وجهل... فالإحساسات الباطنة تشمل الإحساسات النفسية والقلبية وغيرها مما يجزم به الإنسان من الأمور العلمية، فإن هذه الوجدانات الداخلية هي أصل جزم الإنسان بالحقائق، إذ لا يمكنه إنكار ما يشعر به. ولهذا كان الضابط في كون الإنسان يعلم بوجود شيء أو لا يعلمه هو الجزم بذلك في نفسه. فأصل كون الشيء ثابتا أو منفيًّا يرجع لشعور النفس بالوجود والعدم، ويدخل في هذا ما يحسه الإنسان من الإلهامات والعلوم الباطنة، ولكن هذه الإحساسات قد تكون صحيحة مطابقة للأمر في نفسه وقد لا تكون.

فأهل الحق المقتدون بالكتاب والسنّة تحصل لهم إلهامات صحيحة تنكشف لهم بها حقائق ولهم مخاطبات صادقة، كما جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر[١٤]». ويفسر ابن تيميّة ذلك بوجود الإيمان في قلوب أهل الحق، بحيث

(١٣) انظر كتاب الردّ ٩٧.

(١٤) رواه البخاري ومسلم.

تصير هذه القلوب مستعدّة لتجلي الحقائق لها، بواسطة ملائكة اللّٰه تعالى، وهذا ما يسميه بلمة الملك، كما قال ابن مسعود: «إن للملك لمة وللشيطان لمة، فلمة الملك إيعاد بالخير وتصديق بالحق، ولمة الشيطان إيعاد بالشر وتكذيب بالحق». فالملائكة هي أسباب لنزول العلم والاعتقادات الصحيحة على قلوب المؤمنين.

وأما أهل الباطل المعرضون عن الكتاب والسنّة فلهم إلهامات فاسدة ومخاطبات ومكاشفات من وحي الشيطان، فيميلون إلى التكذيب بالحق والتصديق بالاعتقادات الفاسدة، وهؤلاء يظنون بما يجدونه في نفوسهم أو يرونه في الخارج أو يسمعونه من مكاشفات ومخاطبات أنها كرامات، وليس الأمر كذلك، وإنما هي لمة الشيطان وتخييله، ولكن ليس لهم الفرقان الذي يميزون به بين الحق والباطل. والفرقان هو الوحي الصادق المنزل على الرسول عليه السلام، فالضابط لكون الإحساسات الباطنة من الإلهامات والوجدانات صحيحة هو هذا الفرقان(١٥).

علاقة العقل بالتجربة الحسّية

إذا كان ابن تيميّة قد رفض المعقولات المحضة التي لا يمكن التحقق من وجودها خارج الذهن، فإنه قبل المعرفة الحسية وأعلى من شأنها، سواء تلك التي حصلت بطريق الملاحظة أو بطريق التجربة، وهي أعلى مرتبة من مجرد الحس المحض الذي نعلم به مجرد عين الشيء، وأما كيفيته فلا تحصل إلا بالتجربة، فإن من شاهد أو سمع بمطعوم معين، ليس كمن شاهده وجرّبه في نفس الوقت وعرف مذاقه. ويعتبر ابن تيميّة هذا النوع من التجربة من درجة حق اليقين. يقول موضحا فكرته: «لفظ التجربة يستعمل فيما جرّبه الإنسان بعقله وحسّه، وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل، وجربوا إذا بعدت الشمس عن

---

(١٥) انظر **نقض المنطق** ٢٩. رسالة الفرقان بين الحث والباطل ضمن **مجموعة الرسائل** ٥١/١.

سمت رؤوسهم جاء البرد، وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار، وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحرّ، فإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت، فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه[16]».

فابن تيميّة يميل إلى عدم التفريق بين التجربة التي تتعلق بفعل الإنسان وقدرته من أكل طعام وشرب دواء ونحو ذلك، وبين الحدس الذي يخرج عن قدرته، لكنه يدخل تحت ما يعتاد ملاحظته كاختلاف أشكال القمر باختلاف مقابلته للشمس ونحو ذلك فكل ما حصل بنظر الإنسان واعتباره سواء تعلق بفعله مباشرة أم لم يتعلق فهو داخل في مسمى التجربة.

والمجربات والحدسيات، وإن كنا نستفيد منها إدراكات معينة في الأصل، فهذا لا يمنع من اشتراك الناس في إدراك جنس القضايا المجربة، كأن نعلم بطريق الحس والتجربة شبعا وريا معينين، وموت شخص معين، وألم شخص معين، فإن باقي الناس يعلمون ذلك عموما، فهم يدركون شبعا وموتا وألما عاما، فإن كل من شرب الماء حصل له الري، وكل من أكل طعاما حصل له الشبع عقبه، وكل من قطع عنقه حصل له الموت، وكل من ضرب ضربا شديدا حصل له ألم، وهذه القضايا الكلية نحصل عليها بطريق قياس التمثيل.

ولهذا فهو لا يوافق ما ذهب إليه أهل المنطق من كون المتواترات والمجربات والحدسيات خاصة بمن علمها، لأن هذا القول يؤدي إلى منع إقامة الحجة على المنازع بطريقها. وقد استشعر ابن تيميّة ما في هذا القول من إنكار حقائق ثابتة، فبين أن هؤلاء الذين ردّوا الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات واعتبروها خاصة بمن علمها، يحتجون بنظيرها مع أنها في الأصل مختصة بمن باشرها، كالمشمومات والمذوقات والملموسات، فلو كان هذا القول صحيحا لوجب عدم الاحتجاج بهذه الأمور الحسية على المخالف. فإن قيل: إن الناس يشتركون في معرفة جنس الحسيات كالألوان والطعوم والروائح

(١٦) كتاب الردّ ٩٤.

والحرارة والبرودة. . قيل: وكذلك يشترك الناس في سماع خبر أو جنسه، وفي تجريب جنس اللذة الحاصلة عقب الأكل والشرب، فكلما تكرر حصول الأثير عقب السبب، دلّ هذا على أنه حكم عام. وكذلك يشتركون في جنس الأمور التي تتكرر باستمرار. فالقضايا المعلومة بطريق التجربة والحدس والتواتر، وإن كان منها ما هو مختص بمن علمها، فإن فيها ما يشترك في إدراكه كثير من الناس أو معرفة جنسه، فلا معنى للتفريق بينها وبين الحسيات، إذ هي كلها طرق للعلم بالمطلوب.

ويقف ابن تيميّة ليردّ على الخصوص على من ينكر المتواترات من النبوات والمعجزات وسائر الأخبار المتواترة، فيرى أن هذا الإنكار هو من أصول الإلحاد والكفر، وأن عمدة هؤلاء في إنكار المتواتر هي ادعاؤهم عدم حصول العلم لهم بذلك، فيقال لمن أنكر قيام الحجة عليه بذلك: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم(١٧).

فمن أراد أن يعلم صدق معجزات الأنبياء، فينبغي أن يطلب السبب الموجب للعلم بذلك، أما أن يكتفي بالقول هذا غير معلوم لي، فالحجة لازمة له، إذ ليس من شرط قيام الحجة حصول العلم بها للمخاطب، وإنما حصول التمكن من العلم بها.

والمقصود أن المجربات والحدسيات والمتواترات هي طرق صحيحة للعلم، وأنه يمكن الاشتراك في عينها أو في جنسها، فهي على كل حال حجة على المنازع.

إفادة التجربة للعلم

إن مفهوم التجربة عند ابن تيميّة لا يقتصر على ما يجربه الإنسان من أمور بفعله وإرادته، بل يشمل أيضا ما يجرّبه بعقله وحسّه من غير مباشرة للشيء المجرب.

---

(١٧) كتاب الردّ ٩٩.

والتجربة تعتمد على الملاحظة المستمرة المقصودة، فإن السبب المقتضي للعلم بالشيء المجرب هو تكرار اقترانه بسببه، والعلم بذلك مستفاد من الملاحظة التأملية. والتجربة كما تحتاج إلى الملاحظة والتدبّر، تحتاج أيضا إلى استعمال العقل والقياس، حتى يمكن تعميم الحكم على الحالات المشابهة. يقول ابن تيميّة موضّحًا الخطوات العلمية التي تمر بها التجربة: «إن التجربة تحصل بنظره ـ أي المجرب ـ واعتباره وتدبّره، كحصول الأثر المعين دائرا مع المؤثر المعين دائما، فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم، فإنه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي المزاحم. وإلا فمتى حصل الأثر مقرونا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما»(١٨).

فالتجربة المفيدة للعلم هي المبنيّة على قانون العلية، أي لكل معلول علّة، وقانون الاطراد، في وقوع الحوادث عقب وجود أسبابها. فكون هذا الأمر هو العلة في ذلك الأثر يعرف بمناسبته له، ويعرف كذلك عن طريق تطبيق ما يسمى بالتقسيم والسبر الذي يصنف الأنواع الممكنة الصالحة للتعليل، ثم يسبر كل واحدة على حدة، فيلغي ما لا دخل له في العلية ويبقى المؤثر في المعلول. ثم متى علم أن ذلك السبب يقارن دائما وجود المسبب ويتخلف بتخلفه طردا وعكسا جزم بأنه السبب المؤثر قطعا. فمن شرب ماء فحصل له الري، وأكل طعاما فحصل له الشبع، وشرب دواء معينا فحصل له الشفاء من مرض معين، كان هذا سببا في حصول هذا. لكن العلم بكون كل من استعمل نفس السبب نتج عنه نفس المسبب، يدرك بتكرار التجربة وبقياس التمثيل، ومتى أمكن استقراء جميع الحالات المشابهة فوجد أن الحكم مطّرد فيها لا يتخلف كان السبب قطعيًّا مستلزما للمسبب.

ولكن الشأن في القضايا التجريبية العادية مثل القضايا الطبيعية والطبية

---

(١٨) كتاب الردّ ٩٣.

وغيرها، أنها تنتقد كثيرا لفوات شرط أو وجود مانع، فليس فيها كليات لا تقبل النقد بحال. يقول ابن تيميّة معللاً هذا: «العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنّة لازمة، فإنه قد عرف بالدلائل اليقينية أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن، فهذا تبديل وقع، وقد قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨](١٩).

وفي موضع آخر يبين أن للّه سنّة في الطبيعيات، وإنما ينتقدها لاختصاص تلك الحال بوصف امتازت به عن نظائرها، ووجود السبب وحده لا يكفي في نظره لحصول النتيجة حتى يوجد الشرط وينتفي المانع، ولهذا فإن مجرد نزول المطر ليس موجبا للنبات، فلا بد من وجود التراب والشمس والريح، وانتفاء ما يفسده من الآفات المانعة(٢٠).

فوجود السبب لا يستلزم وجود المسبب حتما، لأنه يجوز أن يعارض بما هو أقوى منه وهو قدرة اللّه عز وجل التي تخرق العادات الطبيعية لتؤيد نبيًا من الأنبياء، فقد حبست الشمس على يوشع، وشق القمر للرسول عليه السلام، وقلبت عصا موسى حية، ووقع إحياء الموتى غير مرة...

ولا يعني هذا أن السبب لا تأثير له في الحكم، ما دام يجوز وجود الحكم بدونه، بل هو مؤثر عادة في الحكم، وإنما يختلف لوجود المانع. فوجود الاستثناء في القاعدة لا ينفيها وإنما يقيّدها، ولذلك اشترط في السبب المؤثر ألا يعارضه مانع.

ويرد ابن تيميّة بشدة على من ينكر تأثير الأسباب في مسبّباتها، كما يقوله طوائف من أهل الكلام، كالجهمية والأشاعرة، بناء على أن قدرة اللّه هي المؤثرة حقيقة في وجود المسببات، وأن الأسباب هي عبارة عن أمارات لوجود المسببات، فهي تقع عندها لا بها. ويبين تهافت هذا القول المخالف لصريح العقل وصحيح الكتاب والسنّة والإجماع. فإن العقل دلّ على أن النار فيها خاصيّة الإحراق، والعين فيها قوة الإبصار، والعبد فيه قوة مؤثرة في فعله...

---

(١٩) جامع الرسائل ١/٥٣.

(٢٠) انظر المصدر نفسه ١/٥٤ ـ ١٤٦.

كما دل الكتاب على إثبات الأسباب في غير موضع، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٧] فالماء سبب مؤثر في وجود النبات.

والسلف اتفقوا على إثبات الأسباب والقوى كما اتفقوا على أن اللّه يخلق الأشياء لأسباب وحكم[٢١].

فنفاة التعليل والحكمة لا دليل لهم على قولهم إلا الاحتجاج بمجرد محض مشيئة القادر المريد، وإثبات إرادة الخالق وعموم مشيئته لا يتعارض مع جعله للأسباب المخلوقة تأثيرا حقيقة. والمثبتون للأسباب والعلل من جمهور العقلاء لا ينفون إرادة اللّه عز وجل وعموم خلقه للأسباب وغيرها، وهذا لا يقتضي في نظر ابن تيميّة أي تناقض، فإن المريد القادر أراد أن تكون تلك الأسباب سببا في وجود المسببات. وهذا الموقف الذي سار عليه ابن تيميّة سديد، إذ هو من جهة يحقق إرادة القادر، ولا يعطلها، ويحقق إرادة العبد، ويثبت له أفعالاً حقيقية، من جهة أخرى.

كما يثبت أسبابا للأمور الطبيعية، ومناسبة بينها وبين مسبّباتها، يقول ابن تيميّة: «فإن شبيه الشيء منجذب إليه، وضده هارب منه، فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض، وظاهر ما عليها، فهربت السخونة إلى البواطن، فيسخن جوف الأرض، ويسخن الماء الذي في جوفه، ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة، وتكون أجواف الحيوان حارة، فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف، بسبب هضم الحرارة للطعام. وإذا كان الصيف سخن الهواء، فسخنت الظواهر، وهربت البرودة إلى البواطن، فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان،

---

(٢١) انظر كتاب الردّ ٩٤ ـ ٢٧٠.

وتبرد الينابع، ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ويضعف الهضم للطعام»[٢٢].

إن إثبات العلل والأسباب هو الذي يجعل الأمور الطبيعية تحدث وفق أسباب معينة، وبناء على سنن واحدة، وهذا ما يجعل التجربة الحسية مفيدة للعلم. وتعميم حكم القضية التجريبية، إنما يصح لكون العلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة، ولولا اطراد الأحكام المبنية على علل واحدة لما أمكن للعقل أن يعمم الأحكام على القضايا المتشابهة.

---

(٢٢) الرد على المنطقيين ٩٥.

خاتمة

إن الحديث عن تفصيلات منهج ابن تيميّة المعرفي يطول استقصاؤه، وأحسب أني قد أتيت على أهم معالمه البارزة، وقد حاولت من خلال ما سبق التدليل على مفهوم التكامل المنهجي عند ابن تيميّة، وكيف أنه حاول الاستفادة من جميع طرق المعرفة الممكنة فلم يلغ بعضها لحساب بعض، وإنما عمل بكل طريق في مجاله، ونظر إلى كل مصادر العلم على أنها متكاملة ومتداخلة لا مستقلة ومتباينة، وألغى المحاولات السابقة للتلفيق بينها على أساس أن بعضها تابع لبعض مطلقا.

إن الحق في نظر ابن تيميّة يكمن في التكامل والتجانس بين هذه المصادر، وعدم تحقيق هذا التجانس هو الذي أدى بكثير من أهل الكلام والفلسفة إلى الاضطراب والتناقض فوقعوا إما في مخالفة النقل أو العقل أو الحسّ أو الجميع، إذ المخالفة للبعض هي مخالفة للكل. لأن ما يأتي النقل مثلاً لا يمكن أن يخالف العقل الصريح ولا الحس السليم. وهذه المصادر هي في نفس الوقت أدوات للاحتكام وموازين للحق، فكثيرا ما كان يحتج على خصوم أهل السنّة بأنهم خالفوا السمع أو العقل أو الحسّ، أو أن قولهم فاسد بالقياس إلى هذه المعايير. وقد كانت اللغة أيضا من أدوات الاحتجاج عنده خصوصا في مجال الاستدلال بالنصوص.

فعلاقة اللغة بالنقل علاقة وطيدة، إذ الخبر المنقول إلى المخاطب يحتاج إلى وسيلة هي اللغة المتواضع عليها بين المخاطبين، واللغة بطبيعتها تتغير

مدلولاتها باستمرار من زمن إلى زمن، ومن حال إلى حال، فليس بين المباني والمعاني علاقة لازمة وإنما هي اختيارية وقصدية. وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي النظر إلى لغة الوحي المنزل على حسب زمان الخطاب وحال المخاطب وقصد المتكلم وهو الشارع. وبدون مراعاة هذه الشروط الأساسية يفقد الخطاب قيمته في الاحتجاج، وتتعدد القراءات للنص الواحد، وتصير مدلولات الألفاظ مائعة قابلة لأي معنى ولو كان مصادما قطعا لمراد المتكلم به.

ولكي يمنع ابن تيميّة تحريف النصوص الشرعية اشترط على المفسّر لكلام الشارع أن لا يحمل معاني لغة قومه على الشارع، بل يتحرّى اكتشاف مضمون النصّ الشرعي من خلال سياقه الدلالي ومن خلال اللغة المتداولة في عصره. كما ينبغي أن يتحرّى ظاهر اللفظ، والظاهر يتحدّد من خلال سياق الكلام ومقيّدات اللفظ، ومن خلال قصد المتكلم اللائق به. فالظاهر إذاً ليس المفهوم الذي يعتاده المفسّر في عرفه، وإنما هو ما يحقق مراد المتكلم. وابن تيميّة ينفي وجود لغة وضعية أصلية تواضع عليها جماعة من العقلاء، ويمكن التمييز بينها وبين الاستعمالات الحادثة، كما ينفي، بناء على ذلك، ما اصطلح عليه البلاغيّون باسم المجاز، لأنه إنما يصح التفريق بينه وبين الحقيقة، إذا ثبت وجود لغة وضعية سابقة على الاستعمال، ووجود قيود لفظيّة أو حاليّة خاصة بالمجاز تميّزه عن الحقيقة.

وقد رفض أيضا ما يقوم على المجاز من التأويل الذي يقصد به صرف اللفظ عن الظاهر الراجح إلى المعنى الخفيّ المرجوح لدليل يقترن به. وبيّن أن الظاهر إما أن يكون غير مراد من الخطاب وإما أن يكون. فالأول، كأن يفهم من آيات الصفات الظاهر اللائق بالمخلوق، فتسمية هذا ظاهرا غلط. والثاني، كأن يفهم من آيات الصفات الظاهر اللائق بالله تعالى فهذا صحيح، فإن الظاهر هو ما قصده المتكلم بالخطاب وهو يعرف إما من خلال السياق، وإما بطريق المقارنة مع نصوص أخرى للمتكلم أو لغيره ممن يشترك معه في نفس اللغة. ويفرق ابن تيميّة بين التفسير والتأويل على أساس أن الأول يراد به الكشف عن المعنى وإيضاحه بما يدل عليه، وأن الثاني يراد به معرفة حقيقة المخبر به وعينه

في الخارج، وهذا المعنى هو الذي جاء في القرآن والسنّة. فمعرفة معنى الخبر شيء ومعرفة عين المخبر به شيء آخر، وإن كان الأول في الحقيقة لازماً للثاني. فحقيقة ما أخبر اللّه به عن ذاته وصفاته والجنّة والنار... لا تدرك من خلال معرفة تفسير النص، لأن هذا مما استأثر اللّه بعلمه. وأما تفسير مضمون الخبر فهذا يعلمه العلماء وليس في القرآن ما لا يفهمه العلماء.

وبهذا يمهّد الطريق للاحتجاج بالنصّ من غير عوائق تحُول دون فهمه على ظاهره المقصود.

وأما النقل فمكانته عند ابن تيميّة أكبر من أي مصدر آخر، لأنه كلام صادر عن الحق وعن المعصوم الذي لا يقر على الخطأ. وهذا الكلام مبين بنفسه لا يحتاج إلى غير بيان الرسُول عليه السلام المبلغ له، فهو غير متوقف في فهمه على شيء خارج عنه. وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يمكن أن يقوم ما يعارض دلالته لا من العقل ولا من غيره. فالنقل أقوى من أن يعارض بغيره، وما يقال فيه إن الدليل العقلي عارضه ليس كذلك، إذ يمكن الاستدلال بالعقل نفسه على صحة ما جاء به النقل من الدلائل والمسائل، وعامة ما استدل به المتكلمون من الأدلة الصحيحة على قضايا العقيدة جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه. مع سلامته من أغاليط أهل الكلام. وقد استقصى ابن تيميّة الردّ على من زعم أن الاحتجاج بالنقل موقوف على انتفاء المعارض العقلي في كتابه المشهور «درء تعارض العقل والنقل» بما لا مزيد عليه.

وقد حاولت أن أقف على وجه الخصوص عند منهج ابن تيميّة في تفسير القرآن ومنهجه في الاستنباط الفقهي للتدليل على طريقته في التفسير والاستنباط من النصوص النقلية، فبينت من خلال الجانب النظري في التفسير القواعد المنهجية التي اتبعها في تفسير آيات القرآن. فقد كان يعتمد على ما يوضح النص القرآني من داخله سواء من نفس السياق أو من السياقات الأخرى التي ورد فيها نفس اللفظ الذي يراد تفسيره، فإن لم يجد المفسر ما يبين المراد استعان بتفسير الرسول عليه السلام المباشر أو غير المباشر وهو سنته. فإن لم يجد استعان بأهل التفسير المعاصرين للوحي من الصحابة والتابعين، فإن أعوزه

ذلك احتجّ بعموم لغة العرب الموافقة للغة الوحي. وقد بيّنت من خلال الجانب التطبيقي كيف حرص ابن تيميّة على التزام هذه القواعد وبرهن على صحتها. ورفض بالتالي المناهج المذمومة في التفسير سواء المنهج الباطني أو المنهج التأويلي لأهل الكلام.

وأما فيما يتعلق بمنهجه في الاستنباط، فقد أوضحت أن الأصول التي اعتمدها في الاستنباط موافقة في عمومها لأصول الأمام أحمد، وأما في المسائل الفقهية فقد كان يخالفه أحيانا إذا تبيّن له أن الحقّ في غير قوله، وهذا مما يدل على استقلاله في الاجتهاد وقد خصصت الحديث لبيان أهم الأصول التي اعتمدها في الاستنباط وهي: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. وهي على هذا الترتيب عنده.

فالكتاب، هو المقدم في الاستنباط لأنه كلام اللّه بالمعنى واللفظ وهو متواتر عن الرسول عليه السلام، ولهذا لم يجوز نسخه بطريق السنّة البتة. لكن جوز تخصيص عامّه وتقييد مطلقه وتفصيل مجمله بطريقها، لأن ذلك من باب البيان الذي أمر به الرسول عليه السلام. وأمّا السنّة، فهي الأصل الثاني للاستنباط بل هي أهم مصدر عنده للاجتهاد الفقهي ذلك لأن احتجاجه بالخبر غير مشروط بموافقة عمل أو قياس انعقد في نفس المجتهد. فالخبر متى صحّ سنده ولم يكن منسوخا وجب العمل به مطلقا شأنه في ذلك شأن الإمام أحمد. وأما الإجماع، فهو الأصل الثالث الذي يلي مرتبة النصوص وهو حجّة عنده يجب العمل به متى استند إلى نصّ معلوم، وأما إذا كان ظنيًّا لم يجزم فيه بانتفاء المخالف أو بوجود نصّ على خلافه، فهذا يعمل به ما دام ليس في الباب ما يعارضه، والقاعدة عنده في الاستدلال بالنصوص وغيرها هي العمل بأقوى الدليلين سندا ودلالة. وأما بالنسبة للقياس، فهو الدليل الإجمالي الرابع عنده، وقد استدل على حجّيته بأدلة لم يسبق إليها من خلال الكتاب على الخصوص. إذ بين أنّ الأمثال التي جاءت في القرآن هي عبارة عن أقيسة صحيحة، وأنه مملوء بأنواع الأقيسة سواء الطردية أم العكسية. فهو يحكم في الأمرين المتماثلين بنفس الحكم، وفي الأمرين المختلفين بحكم مغاير. وأوضح أن القياس يتم إما بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وإما بإبداء الجامع، وهو

الوصف المشترك أو العلة. وأن النصوص الشرعية كلها جاءت على وفق القياس الصحيح وأنه ليس هناك نص واحد صحيح غير منسوخ جاء على خلافه. وبهذا يعطي الدليل على أن ما جاء به النقل هو موافق للقياس الصريح.

وإذا أتينا إلى طريقة ابن تيميّة في الاحتكام إلى العقل نجده يعلي من شأنه بالنسبة لمن كان يحطّ من قدره، من أهل الحديث والتصوف، ويحدّ في نفس الوقت من سلطته المطلقة التي رفعه إليها أهل الكلام والفلسفة.

إن العقل عند ابن تيميّة لا يملك أحكاما مطلقة ثابتة، وإنما أحكاما نسبية، فما يعرفه بعض الناس بعقولهم يجهله آخرون، وما يعتقد البعض استحالته عقلاً يعتقد آخرون وجوبه عقلاً. وقد بيّن ابن تيميّة كيف أن المتكلمين الخائضين في مسائل الإلٰهيات لم يتوصّلوا إلى الحسم في القضايا الغيبيّة التي خاضوا فيها، وما ذلك إلا لاعتمادهم على العقل وحده في مسائل تخرج عن حدوده. ولو أنهم اهتدوا بالنقل في استدلالاتهم لنجوا من التناقض والاضطراب والحيرة.

وقد أعطى ابن تيميّة الدليل على صحة ما جاء به النقل من الدلائل الفطرية البديهية فبين أنها موافقة لصريح المعقول، وكشف عما تتضمنه من البراهين العقلية والآيات اليقينية التي تدل على المطلوب على أحسن وجه وأكمله. وحرص على الاستفادة ما أمكن من هذه الأدلة في جميع استدلالاته العقلية.

وأهم طرق الاستدلال عنده طريقان: اللزوم، والقياس. فالأول: تقوم حقيقته على استلزام الدليل للمدلول، بحيث إذا وجد الدليل وجد المدلول وإذا انتفى المدلول انتفى معه الدليل. والآيات القرآنية من هذا الباب، إذ الآية تكون مختصّة بصاحبها، لا يجوز أن تكون أعم من المدلول عليه وإنما ينبغي أن تكون مساوية له في العموم والخصوص أو أخص منه. والدليل متى كان قطعيًّا كان اللزوم قطعيًّا ومتى كان ظنيًّا كان اللزوم ظنيًّا، فإنه ليس من شرط الدليل أن يكون موصلاً إلى علم فقط بل ما أوصل إلى ظن راجح يعتبر أيضا دليلاً. ولهذا كان طريق اللزوم عنده أصلاً لجميع أنواع الأدلة.

وأما الثاني: فحقيقته تقوم على أساس أن الاشتراك في المعنى يوجب

الاشتـراك في الحكم والاختلاف في المعنى يـوجب الاختلاف في الحكم، والعبرة في القياس هي اتحاد حقيقته لا صورته، وقياس الشمول والتمثيل سواء من هذه الناحية، فلا مزية لأحدهما من هذا الوجه، والنتيجة فيهما تتبع المادة فإن كانت يقينية كانت النتيجة يقينية، وإلا كانت ظنيّة. وإذا كان لا بد من إثبات التفاضل بينهما فإن قياس التمثيل أقوى وأكمل من ناحية اليقين وفائدته أكثر، لأنه يعطينا العلم بشيء كنا نجهل حكمه، بينما قياس الشمول تكون النتيجة فيه مضمنة بالقوة في المقدمة الكبرى وهذا من باب تحصيل الحاصل.

وقد ختمت هذا الباب بالحـديث عن علاقـة المعرفـة العقلية بـالحسّ والتجربة، فبينت أن العقل لا يمكنه الاستقلال بالمعـرفة دون الاعتمـاد على الحواس، إذ الحقائق الخارجية لا تدرك إلا بالحسّ، وما لا يمكن إدراكه بـه لا وجود له، وما يثبته بعض الناس من الأمور المجردة في الخارج تدرك بالعقل وحده لا حقيقة لها إلا في الذهن.

إن خاصيّة الحسّ عند ابن تيميّة هي العلم بالأشياء الجزئية المعينة في الخارج، بينما خاصيّة العقل هي التعميم عن طريق القياس والاعتبار، فهما متكاملان لا يستقل أحدهما بتحصيل المعرفة الإنسانية دون الآخر، والعقل لا بد له من أن يحتكم إلى الحسّ حتى لا يبني افتراضاته على الأوهام الباطلة، كما أن الحسّ لا بد له من الرجوع إلى العقل للتأكد من صحة إحساساته إذ الغلط يعرض كثيرا للحواس.

ويؤكد ابن تيميّة على أهمية التجربة الحسيّة في إدراك الحقائق اليقينية، فإن المجرب لا يكتفي بمجرد الملاحظة التأمليـة للوقائع، وإنما يـركز على الكشف عن العلاقة الرابطة بين الأثر والمؤثر عن طريق معرفة العلّة المناسبة للمعلول وسبرها والتحقق من اطّراد وقوع الحوادث عقب وجود أسبابها، فإن المسبب يدور وجودا وعدما مع سببه.

وخلاصة القول، فإن المصادر المعرفيـة كلها حق في نـظر ابن تيميّة، والحق لا يضاد نفسه، وبـالتالي فـالعلاقـة الجائـزة بينها هي عـلاقة انسجـام وتكامل.

تمّ بحمد اللّه وتوفيقه

كشاف الآيات

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(ي)

(هـ)

(و)

كشاف الأحاديث

كشاف المصطلحات

(ن)

(و)

(ي)

كشاف الأعلام والأماكن والمذاهب

(ب)

(ت)

(ح)

(ج)

(خ)

المصادر والمراجع

(أ)

- **ابن تيمية**، د. محمد يوسف موسى. سلسلة الأعلام، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.
- **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، للشيخ أبي زهرة. دار الفكر العربي.
- **ابن تيمية السلفي**، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، محمد خليل هراس دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، لبنان. الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
- **ابن تيمية وجهوده في التفسير**، إبراهيم خليل بركة. المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٧١م.
- **ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره**، د. محمد حربي، عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، ضبطه الشيخ إبراهيم العجوز، في مجلدين. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لابن حزم، تحقيق الشيخ احمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، الشوكاني، دار الفكر، بدون تاريخ.
- **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، د. يحيى هاشم فرغل، دار الفكر العربي.
- **أصول التشريع الإسلامي**، علي حسب الله، دار المعارف، مصر ١٩٧١م.
- **أصول الفقه**، الإمام أبو زهرة، دار الفكر العربي.

- **أصول الفقه وابن تيمية**، د. صالح بن عبد العزيز آل منصور. الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، في جزئين.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، في مجلدين، حققه محيي الدين عبد الحميد.
- **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، ابن تيمية، دار الفكر، بدون تاريخ.
- **الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل**، محمد السيد الجليند، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٣م.
- **إيثار الحق على الخلق**، ابن الوزير اليماني، صححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

(ب)

- **البداية والنهاية**، لابن كثير، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، بدون تاريخ.

(ت)

- **التاريخ الإسلامي**، محمود شاكر، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- **تأويل مشكل القرآن**، لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية.
- **التعريفات**، للجرجاني، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١م.
- **التفسير الكبير**، لابن تيمية، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، في سبعة أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- **جامع البيان في تأويل القرآن**، للطبري، دار الفكر، ١٩٨٤م.
- **جامع الرسائل**، لابن تيمية. حققه محمد رشاد سالم في جزئين، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر والقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٤م.
- **جمهرة أشعار العرب**، أبو زيد القرشي، دار النهضة، القاهرة، مصر.
- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، في مجلدين، مطابع المجد التجارية.

(ح)

- **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم في جزئين، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

(خ)

- **الخطط المقريزية**، أحمد بن علي المقريزي، منشورات دار العرفان، مطبعة الساحل، الشياح ، لبنان.

(د)

- **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، أحد عشر جزءًا دار الكنوز الأدبية.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر العسقلاني، تحقيق سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الثانية ١٩٦٦م.
- **دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية**، جمع وتحقيق، د. محمد السيد الجليند، دار الأنصار ، مطبعة التقدم، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

(ر)

- **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، للشيخ أبي الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.
- **الرد الوافر، لأبن ناصر الدين الدمشقي**، المكتب الإسلامي، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
- **الرسالة**، للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، بدون تاريخ.
- **الرسائل السبكية في الرد علي ابن تيمية**، وتلميذه ابن القيم الجوزية ، لتقي الدين السبكي، جمعها كمال أبو المنى، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، لابن تيمية، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، الطبعة الخامسة ١٣٩٦هـ.

(ش)

- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **شرح حديث التزول**، لابن تيمية، منشورات المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة ١٩٨٢م.
- **شرح العقيدة الأصفهانية**، لابن تيمية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، مصر.

(ص)

- **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧٨م، حققه محيي الدين عبد الحميد.

(ع)

- **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، لأحمد بن عبد الهادي المقدسي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي.

(ق)

- **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، لابن تيمية، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط ١٩٧٩م.
- **القسطاس المستقيم**، الإمام أبو حامد الغزالي، دار الشروق، بيروت. حققه فكتور شلحت، الطبعة الثانية ١٩٨٢م.
- **القياس في الشرع الإسلامي**، لابن تيمية وابن القيم. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

(ك)

- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٦م.
- **كتاب الإيمان**، لابن تيمية، صححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

- **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة**، لابن رجب الحنبلي، صححه محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٣م.
- **كتاب الرد على الإخنائي واستحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعية**، لابن تيمية، تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، طبع الرئاسة العامة للإفتاء والدعوة والإرشاد ، السعودية ١٤٠٤هـ.
- **كتاب الرد على المنطقيين**، لابن تيمية، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان.
- **كتاب النبوات**، لابن تيمية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

(ل)

- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان.

(م)

- **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة.
- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. طبعة المكتب السعودي بالمغرب، مكتبة دار المعارف، الرباط.
- **مجموعة الرسائل الكبرى**، لابن تيمية، في جزئين، دار الفكر للطباعة، والنشر ١٩٨٠م.
- **مجموعة الرسائل والمسائل**، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان في مجلدين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- **مجموعة فتاوى ابن تيمية**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١٩٨٣م، في خمسة أجزاء.
- **مراتب الإجماع** ، لابن حزم ونقد مراتب الإجماع لابن تيمية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م.
- **المسودة في أصول الفقه**، ابن تيمية، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، رتبه ونظمه جماعة من المستشرقين،

ونشره د. أ. ي، ونسنك، دار الدعوة، استانبول، ١٩٧٦م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- **المعجم الوسيط**، أشرف على طبعه عبد السلام هارون، وصححه آخرون، دار إحياء التراث العربي في مجلدين.
- **مقاييس اللغة**، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٣٦٦هـ.
- **مقدمة في أصول التفسير**، لابن تيمية، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧١م.
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، د. علي سامي النشار، الطبعة الرابعة ١٩٧٨م، دار المعارف.
- **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، د. محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، بيروت.
- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، لابن تيمية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- **منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم**، صبري المتولي، الناشر عالم الكتب، القاهرة، ط ١٩٨١م.
- **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل** ، د. فاروق حمادة، منشورات مكتبة المعارف، الرباط، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
- **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحق الشاطبي، ضبطه الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة للطباعة ولانشر، بيروت ، لبنان.

(ن)

- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، د. علي سامي النشار، في ثلاثة أجزاء، دار المعارف ، مصر.
- **النشر في القراءات العشر**، للحافظ ابن الجوزي. تصحيح علي محمد الضباع ، في جزئين دار الفكر.
- **نقض المنطق**، لابن تيمية، حققه وصححه محمد حامد الفقي وآخرون. مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً ـــ سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي/ الرياض/ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م..
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر.
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (دار البشير/ عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبدالله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الرياض، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبدالله كامل للأبحاث والدراسات/ بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

ثانيًا ـــ سلسلة إسلامية الثقافة

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ثالثًا ـــ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثانية، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الخامسة، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- حول تشكيل العقل المسلم، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- المسلمون والبديل الحضاري للأستاذ حيدر الغدير، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- مشكلتان وقراءة فيهما للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، للأستاذ راشد الغنوشي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

رابعًا ـ سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي،
  الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
  الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
  الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- في المنهج الإسلامي: البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات، الدكتور محمد عمارة، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للدكتور عبد المجيد النجار، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، للدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل التأصيل والاستقراء، للأستاذ نصر محمد عارف، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

خامسًا ـ سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الثالثة، (منقحة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، للدكتور عبد المجيد النجار، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سادسًا ـ سلسلة المحاضرات

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعًا ـ سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، للدكتور محمد معين صديقي، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامنًا ـ سلسلة الرسائل الجامعية

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني ، الطبعة الأولى، دار الأمان ـ المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثانية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ـ الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨ـ١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- القرآن والنظر العقلي، للأستاذة فاطمة إسماعيل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، للدكتور راجح الكردي، دار المؤيد، الرياض، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور عبد الرحمن الزنيدي، دار المؤيد الرياض، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، للدكتورة نعمت عبداللطيف مشهور، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، للدكتور سليمان الخطيب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الأمثال في القرآن الكريم، للدكتور محمد جابر الفياض، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

تاسعًا ـ سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- قائمة مختارة: حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور نزيه حماد، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

عاشرًا ـ سلسلة تيسير التراث

- كتاب العلم، للإمام النسائي، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

حادي عشر ـ سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير

- هكذا ظهر جيل صلاح الدين.. وهكذا عادت القدس، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

ثاني عشر ـ سلسلة المفاهيم والمصطلحات

- الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم» للأستاذ نصر محمد عارف ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص.ب 55195 الرياض 11534
تليفون: 0818-465-1 (966) فاكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص.ب. 9489 - عمان
تليفون: 992-639 (6-962) فاكس: 420-611 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص.ب. 135788 بيروت.
تليفون 779-807 (1-961) 184-860 (1-961) فاكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
تليفون: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك - القاهرة
تليفون: 9520-340 (2-20) فاكس: 9520-340 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
تليفون: 901-663 (4-971) فاكس 084-690 (4-971)

شمال أمريكا:

- السعداوي/ المكتب العربي المتحد · SA'DAWI PUBLICATIONS /UNITED ARAB BUREAU
P.O. Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA. Tel: (703) 329-6333 Fax: (703) 329-8052

- خدمات الكتاب الإسلامي — ISLAMIC BOOK SERVICE
10900 W. Washington St. Indianapolis, IN 43231 USA
Tel: (317) 839-9248 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

- المؤسسة الإسلامية — THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da'wah Center, Ruby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

- خدمات الإعلام الإسلامي — MUSLIM INFORMATION CENTRE
233 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272- 5170 Fax: (44-71) 272-3214

فرنسا: مكتبة السلام — LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس — SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير — RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند: GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd.
P.O Box 9725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

المَعهَد العَالميّ لِلفِكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

يمثل هذا الكتاب نموذجًا جادًا للقراءة المعرفية لآثار شيخ الإسلام بن تيمية وعرضًا تحليليًا للمنهج المعرفي المتكامل الذي التزمه ابن تيمية في أبحاثه ودروسه ومناقشاته مع مختلف الفرق والملل السابقة لزمنه والمعاصرة له، كما أنه يمثل بيانًا لمصادره المعرفية التي استقى منها، ولموازينه التي احتكم إليها في نقد تراث السابقين وتمييز طيبه من خبيثه، بما يساعد على الفهم الدقيق لتراث الشيخ، ويمنح الباحثين القدرة على استيعابه وحسن تمثل قضاياه.

وقد تناول الكاتب عصر ابن تيمية علميًا واجتماعيًا وسياسيًا، وبيّن مظاهر الأزمات الفكرية والثقافية التي بلغت أوجها في ذلك العصر، وتناول حياة شيخ الإسلام الفكرية والإصلاحية، ثم أفرد لمنهجه في البحث أبوابًا ثلاثة؛ أبرز فيها طريقه في الاحتجاج باللغة وشروطه، وطريقه في الاحتجاج بالنقل عن الأصول والاستنباط منها، وطريقه في الاحتكام إلى العقل وحدود الاستدلال به، فأوضح لنا تكامل المنهج المعرفي لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحد رموز الحضارة الإسلامية البارزين، وأحد الرواد الذين امتد تأثيرهم إلى يومنا هذا، بما خلفه من أعمال موسوعية شاملة، استفادت منها سائر حركات الإصلاح التي جاءت بعده.

